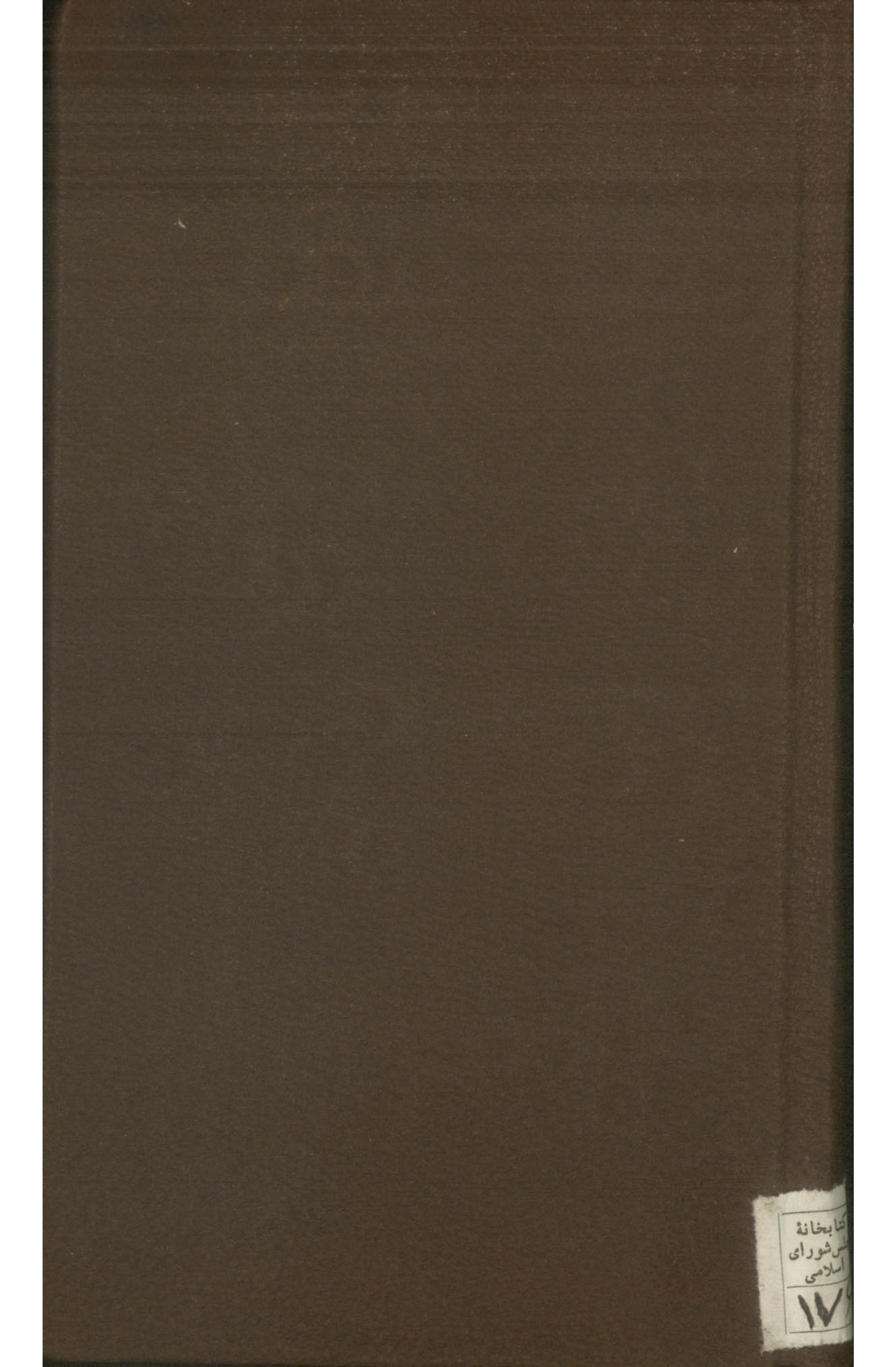
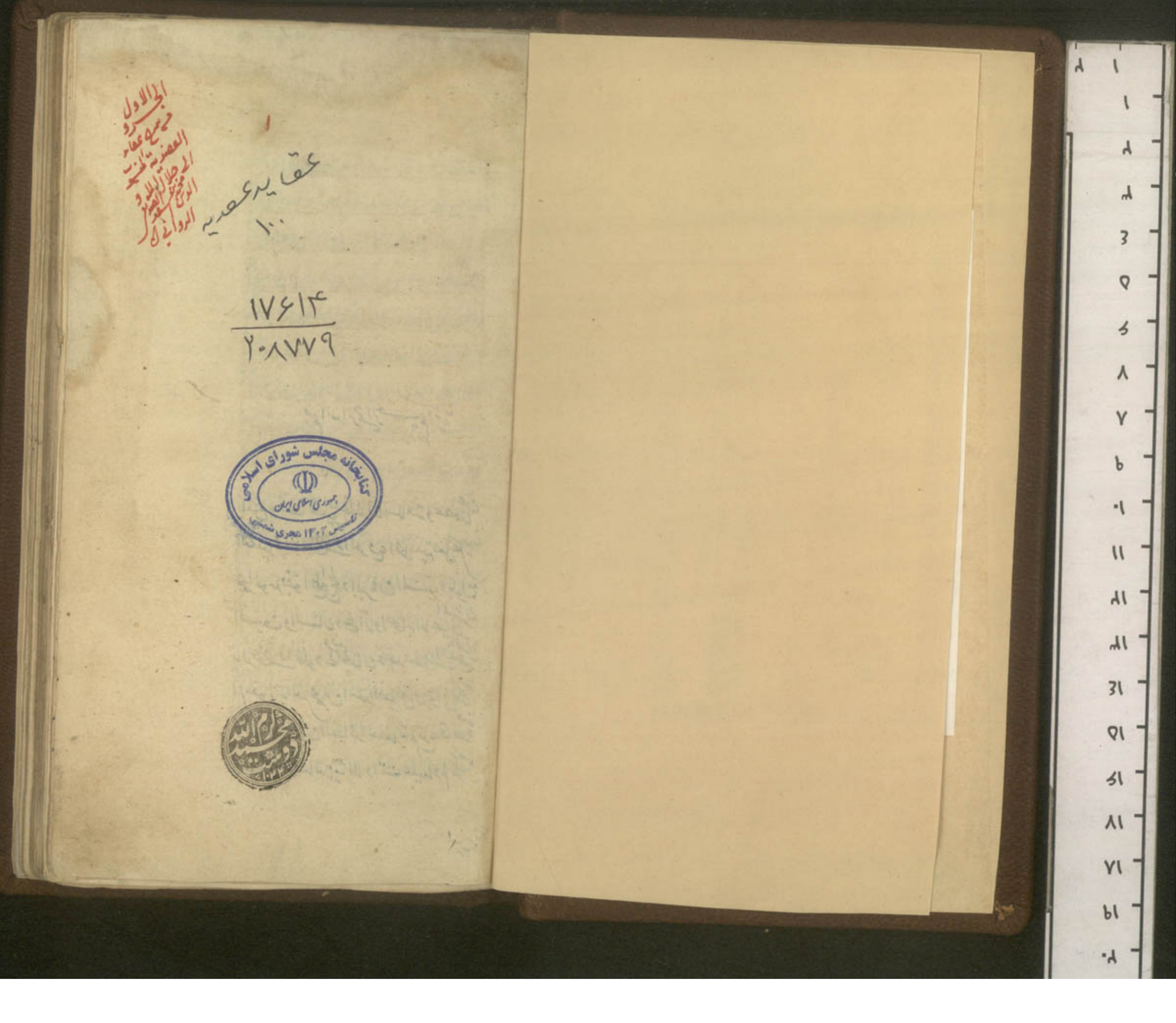


کتابخانهٔ
لس شورای
اسلامی
۱۷


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب شرح عقائد عضدی
مؤلف دوانی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۶۱۴
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۰۸۷۷۹



عقاید عضدیه
۱۰۰
۱۷۶۱۴
۲۰۸۷۷۹
کتابخانه مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
تأسیس ۱۳۰۲ هجری شمسی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية وعصمنا عن
التقليد في الاصول والفروع الكلامية صل على سيدنا
محمد المؤيد بقواطع الحجج والبراهين المشيدة وبلوامع
السيف والسنان وعلى آله واصحابه الاعيان المبشرين
بالدخول والخلود في الجنان وبعد فيقول الفقير المحتاج
الى عفو ربه الغني محمد بن اسعد الصديقي الدواني كلأه الله
في نواحي الاماني ان العقائد العضدية لم تدع قاعدة من
اصول العقائد الدينية الا واتت عليها ولم تترك من

امهاتها

امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرح بها او اومأت اليها
ولم اطلع على شرح لها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها
بل لم ار لها ما يعد عداد الشروح اذ كل ما وصل اليّ من
ذلك مقدوح ومجروح فحداني ذلك الى ان اشرح لها شرحا
وافيا بحل المعاقد كافيا في تحقيق المقاصد وتبيين المغالق
والتفصي عن المضايق ولم استرسل مع ذلك في شعب القيل و
القال على ما هو دأب اهل الجدال القاصرين عن انتهاج طرق
الاستدلال بل تتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور
واخترت مقتضى الدليل وان لم يساعده مقالات الجمهور
قال المصنف روح الله روحه قال النبي صلى الله عليه وسلم
وهو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحي اليه لكماله
وعلى هذا الاسم لمن اوحي اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون
مبعوثا الى غيره كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا
ان يتكلف والرسول قد يستعمل مرادفا له وقد يخص بمن
هو صاحب شريعة او كتاب فيكون اخص من النبي واشتقاقه
من النبأ بمعنى الخبر او بمعنى النبوة بمعنى الارتفاع او هو منقول
من النبي بمعنى الطريق واللام في النبي للعهد الخارجي اذ المراد به

الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن في المقام الخطابي ستفترق
امتي ثلثا وسبعين فرقة الثنين اما للتاكيد فان ما هو
متحقق الوقوع قريب كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك
ربك فترضى او بمعناه الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف
من انه عن حيوته صلى الله عليه وسلم وما توهم على انه
ان حمل على اصول المذاهب فهو اقل من هذا العدد
وان حمل على ما يعم الفروع وهو اكثر منه توهم لا يستنزله
لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتدبها هذا العدد
وقد يقال العلم ببعض الاوقات بلغوا هذا العدد وان ازدادوا
او نقصوا في اكثر الاوقات كلها في النار من حيث الاعتقاد
فلا يرد انه لو اريد الخلود فيها هو خلاف الاجماع فان المؤمنين
لا يخلدون في النار وان اريد به مجرد الدخول فيها هو
مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة والقول
بان معصية الفرقة الناجية مغفورة بعيد جدا ولا يبعد
ان يكون المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة الى ساير الفرق
ترغيبا في تصحيح العقايد الا واحدة قيل ومن هم اي الفرقة
الناجية قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي رواه الترمذي

انه اراد الاجابة وهم الذين امنوا به عليه السلام وهو الظاهر فان اكثر ما ورد في الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة فان بعض شراح الحديث قال لو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفر اكثر من هذه العدة بكثير

والاصحاب

والاصحاب جمع صاحب او صحب مخفف صحب بمعنى صاحب
وهو من راى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا به سواء كان في
حين البلوغ او قبله طال صحبته ام لا وهذه اشارة الى مقصد
هذه الرسالة عقايد المراد بالعقايد ما يتعلق الغرض بنفس
اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل لكونه تعالى حيا عالما قادرا
الى غير ذلك مما هو من مباحث الذات والصفات وتسمى
تلك الاحكام اصولية وعقايد اعتقادية ويقابلها الاحكام
المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم
ويسمى شرايع وفروعا واحكاما ظاهرة الفرقة الناجية
وهم الاشاعرة التابعون في الاصول للشيخ ابي الحسن
الاشعري وهو منسوب الى الاشعر قبيلة من اليمن و
قيل الى جده ابي موسى الاشعري رضي الله تعالى عنه فان
قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة وكل فرقة
تزعم انها ناجية قلت سياق الحديث مشعر بانهم المعتقدون
بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن اصحابه رضي الله تعالى
عنهم ولا يتجاوزون عن ظواهرها الا بالضرورة ولا
يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ولا

واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم متمسكون في عقائدهم بالاحاديث الصحيحة المنقولة عنه صلى الله عليه وسلم

مع النقل من غيرهم كالشيعة المنتسبين لما روى عن المشايخ الاعلام
العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه قد حكى لي
في هذا الحديث عن الاستاذ نصير الدين الطوسي في تعيين المراد
من الفرقة الناجية فاستقر الراي على انه ينبغي ان يكون
تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة
الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بخلاف
غيرهم من الفرق فانهم متقاربون في اكثر الاصول قلت الشيعة
لا توافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا تخالف الا في مسائل
قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهي بالفروع اشبه بل الاحق
بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة لاكثر اصحاب المذاهب
ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب ورؤية الله تعالى مع
كونه غير جسم وتنزيهه عن المكان والجهة بل جوزوا رؤية كل
موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية كل من الاصوات والطعوم
والروائح وجوزوا رؤية اعمى الصين بقعة اندلس واستناد
الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون الصفات لا عين
الذات ولا غيرها والفرق بين الارادة والرضاء والامر ونحو ذلك
من المسائل التي شنع المخالفون عليهم فيها كما تشحنوا كتبهم اجمع
به اصحابنا

الاجماع هنا بمعنى الاتفاق لا بمعنى المصطلح وهو اتفاق جمع من اهل
الحل والعقد من الامة في كل عصر على حكم من احكام الدين فان المذكورين
لم يكن كذلك ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة وهم السلف الصالح
من المحدثين العارفين باحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
والمميزين اقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها وبعدها من الموضوعات
وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة على ان العالم وهو في
الاصل ما يعلم به الشيء كالخاتم اسم لما يختم به غلب على ما يعلم به الصانع
تعالى ما سوى ذاته وصفاته حادث ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا
على اطلاق الحدوث على المسبوق بالذات بالعدم بمعنى كونه
مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده
بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي شرح
الجديد للتجريد وبيانه انه لا يتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتي تقدم
المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق
الذاتي كان جزءا من علته التامة قطعا فلا يتحقق العلة التامة للبسيط اصلا
وهو خلاف مذهبهم ومن ثمه اردف ذلك بقوله كان بعد ان
الله تعالى الى لم يكن من اي وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر
فان المعنى الاول مجرد اصطلاح الفلاسفة والى الف فهذا هو الحكم عند العلماء

فان ارسطو واتباعه ذهبوا الى قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية
بموادها وصورها الجسمية والنوعية باشخاصها واشكالها واضوائها
والاجسام العنصرية بموادها ومطلق صورها الجسمية لا باشخاصها
واما صورها النوعية فقيل بجنسها فان صور خصوصيات
انواعها لا يجب ان يكون قديمة والظاهر من كلامهم قدمها بانواعها
ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث
الحدوث الذاتي وقد رايت كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلاميين
قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطو
ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم
فقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل
افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث
الزماني عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الانسانية
وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم
يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم استدلال
الفلاسفة على مذهبهم بانه لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا بد منه في وجود
ممكن ما حاصلا في الازل اولا فان كان الاول لزم وجود ذلك
الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثاني

فان حدث

فان حدث ممكن فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر اخر
فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون حدوثه بسبب حدوث
امر اخر فينتقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وانت خبير بانه لو حصل
الامر الحادث الذي هو علة لحدوثه بعد الوجود اللاحق لم يلزم
التسلسل المستحيل عندهم لان من شروط استحالته عندهم الاجتماع
في الوجود فلا يلزم ازلية حدوث شيء من المعدات ونحوه ودعوى ان المعدات
الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك بتلك
الحركة وما لمحل المتحرك بتلك الحركة سواء كان جسما او غيره ايضا دعوى
من غير دليل عليه وكذا دعوى كون المعدات لا بد وان ينتهي الى
مادة قديمة قابلة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن
هذا الدليل بوجوه الاول باختيار الشق الاول من الترديد وهو ان
جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا
لجواز ان يكون وجوده الممكن في الازل محالا واما الممكن وجوده فيما لا يزال
وانت تعلم انه لما فرض ان جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير
ممكن في الازل خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه في وجوده الثاني
باختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل
اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده في الازل ولم يتعلق الارادة بوجوده

الوجه الاول

الوجه الثاني

مخصص بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية ولا يرد عليه ان التعلق
الازلي بوجوده اما ان يكون مع تعلقه بوجوده اولا وعلى الاول يلزم
وجوده في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني يحتاج المتعلق الى امر
آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام
الى ذلك الامر لان تعلق القدرة بوجوده وفق الارادة وقد تعلقت
الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد قبله فان قيل لا بد فيه من اختيار احد
شقي الترديد الذي اوردناه قلنا ان اردتم انه مع تعلقه وجوده في الازل
في الازل فمختار انه ليس كذلك وان اردتم انه مع تعلقه وجوده فيما لا يزال
فمختار انه كذلك ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل
المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على صفة معينة كالطول مثلا او
القصر يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل
المختار بوجوده الحادث لم يتصور الا كونه حادثا فالحاصل ان
المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته
سواء كان مقارناً لوجوده او متأخرا عنه وقد يقال ان الازلي
هو ما لا يسبقه الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى
لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان
فلا شيء غيره في الازل وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية

من تخصيصها بأوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت
به الارادة الازلية بوجوده المتناهي وليس الله تعالى متقدما عليه
بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزماني حتى يقال انه متقدم على غيره
بالزمان فان قيل لا شبهة في ان الارادة القديمة ليست بتمامها
كافية في وجود الممكن وعلى فرض ان تكون كافية يلزم قدم الممكن بل
من تعلقها فح لا يخلو اما ان يكون هذا التعلق حادثا او قديما وعلى الاول
يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل
وعلى الثاني يلزم عموم قدم الممكن الذي تعلقت به الارادة وقد اجيب
عنه تارة بان التعلق امر عدمي فلا يحتاج الى امر يخصصه بوقت دون
وقت ولئن سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية ومنها
التعلقات غير ممتنع واخرى بان اختصاص كل صفة سواء
كانت وجودية او عدمية بوقت يحتاج الى مخصص بالبديهة واما
التسلسل في التعلقات بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك
الوقت تعلق الارادة في ذلك الوقت وهكذا حتى يكون ارادة
وجود الممكن في ذلك الوقت لانه اراد ارادة وجوده في ذلك
الوقت لانه اراد ارادة تلك الارادة وهكذا يتسلسل تعلقات
الارادة من جانب المبدأ وينتهي من الجانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن

ومن كون الحادث كما تقول الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى ينتهي الى الاستعدادات القريبة الذي يلي المعلول
فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها الذي يلي المعلول قلت وانت تعلم ان لا انحصار بينهما بين حاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب وتتوارد عليها تعلقات مرتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة فليس الارادة ولا المريد طرف السلسلة كما ان المادة ليست طرف السلسلة فالقول بالانحصار بينهما وهم ظاهر الفساد وان طرء على بعض من يعتقد على الامل بالاعتقاد
الوجه الثاني في الايراد على الدليل وتسليم النقض بان يقال بهذا الدليل بعينه ان لا يوجد شيء من الحوادث اليومية واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم انما هو التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة في الوجود وهو محال واما التسلسل في الحوادث اليومية فتسلسل في الامور المتعاقبة ولا امتناع فيه لكون المتقدم منها متاخرا ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان الافلاك عندهم قديمة وحركتها دائمة وهي ذات جهتين الاستمرار والتجدد ففيها حيثية الاستمرار

عن القدم

الوجه الثاني

جهته م

7

عن القدم ومن حيثية التجدد صارت واسطة في صدور الحادث عن القدم وانت مما سبق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم عن حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض المتاخرين من المحدثين وقد رايت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش وقد قال الامام حجة الاسلام الغزالي ردا للجواب المذكور ان هذه الحركة مبدا الحوادث من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها ونفسها فيحتاج الى سبب اخر البتة ويتسلسل واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجوب اجتماع الاحاد وهم قائلون بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها فان التجدد عبارة عن انقضاء شيء وحدوث شيء اخر فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او بعضها موجود وبعضها عدم امر موجود وعلى الاول ينقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى الثاني يكون ذلك العدم

7 أو من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة م

عدم جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود
شيء لا يكون عدمه علة لعدم شيء فيلزم التسلسل في الموجودات التي
بهذه الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لا بد ان يكون احد القسمين
من الامور الموجودة وذلك لان الاعدام او كلا منها غير متناه وعلى
الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما في
حال وجوده السابق او حال عدمه اللاحق لان عدم ان كان
لسبب امر موجود او لسبب عدم امر يستلزم حدوث امر موجود
كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات
المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه وان كان لسبب عدم امر موجود
ولا يستلزم امرا موجودا لزم التسلسل المذكور وقت وجود
ذلك الحادث وقس عليه حال الشق الثالث فان قلت على تقدير
ان يكون عدم كل جزء مستندا الى علة عدم المانع المستلزم لوجود
المانع لا يلزم الترتب بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل
بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكون
حدوثها ولو آنا كافيا في اعدام ما هي مانعة عنه قلت تلك الموانع
متعاقبة منتظمة في الحدوث فان اجتمعت في الوجود لزم التسلسل
لان آحادها مترتبة في الحدوث بحسب الزمان وفي مجموع الوجود قبلي

الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور

في التطبيق

٨

في التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتيبها بحسب الذات كما لا يخفى على
ذي فطرة سليمة فاما ان هذه السلسلة المبتدأة من الحادث في
اليوم وتطبيقها على السلسلة المبتدأة من الحادث في الامس
وتسوق البرهان وان لم تجتمع في الوجود ولعل الكلام الحق على
عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات الحادثة
وقت عدمها او وقت وجودها فان علة عدم كل مانع اما
عدم المانع المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته
وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية
وعلى الثاني يلزم ان يكون لحدوث ذلك المانع موقوفا على امور
موجودة غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب
وجوده الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين وهو ان
الفيض يتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية
على مادة قديمة بل عدم تناهي حوادث متعاقبة مع موجود قديم
مطلقا سواء كان تلك الحوادث واردة على ذلك القديم
عارضة له او لا غير معقول لان القديم يجب ان يكون سابقا
على كل حادث اذ القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث
ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد منها فتصدق

الوجه الرابع

على الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبق على كل حادث واحد مما يصدق عليه الحادث واذا كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو باطل بضرورة العقل ويلزم منه توارد الحوادث الغير المتناهية على ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث والمنافات بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية قلت هذا هو شبهة الوهم لا بديهة العقل لان تقدم القديم على كل فرد من الحوادث انما يستلزم كون القديم منفردا في الزمان السابق على كل فرد منها الا والقديم موجود قبله ~~الحادث~~ وان كان مقارنا لفرد اخر منها وبعبارة اخرى كان القديم موجودا مع اسبقا كل فرد من الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وانما يلزم ما ذكر لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية واما الحوادث الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المنافاة

ب

6

بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد انما تلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث الكل المجموعي فان كل فرد جزء المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بديهة وكانه توهم ان حدوث الكل المجموعي انما يتحقق بان لا يكون شيء من اجزائه موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح بعض العلماء في مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا في ضمن الافراد وهم قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوثها ايضا فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا الكلام سخيف لان مرادهم من القدم النوعي انه لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا الحين لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول هذا القائل في الورد الذي لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان نوع الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبديهة العقل تحكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في هذا الحكم الوجه الخامس مما لا يرد على دليلهم ان برهان التضايف

الوجه الخامس

بل يجري منه البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في
الامور الموجودة المترتبة سواء كانت مجتمعة في الوجود ام لا
وذلك لان حاصل برهان التضايف انه لو ذهبت سلسلة المتضايفين
الى غير النهاية لزم ان يكون عدد احد المتضايفين ازيد من عدد
المتضايف الاخر وهو محال لان المتضايفين متكافئان في
الوجود ذهنا وخارجا بيان الملازمة انا لو كان التسلسل في جانب
المبدأ واخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول
له سابقية ومسبوقية فمكان اعداد السابقيات والمسبوقيات
فيما فوق المعلول الاخير ومعه المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية
فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو
محال ولا تتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل
في جانب واحد واما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه
فلا يجري هذا الدليل فان الحوادث كما لا اول لها لا اخر لها
فكل ما له مسبوقية فله سابقية فلا يظهر التخلف وذلك لانا اذا اخذنا
واحدا من احاد السلسلة كالمعلول الاخير فصاعدا نجد ان
يكون فيما قبله من الاحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية بحكم
المسبوقية في المبدأ وكذا ان ما تحته يجب ان يكون فيما تحته المبدأ مسبوقية

بلا مسبوقية وكل واحد من احاد السلسلة
له سابقية صح

لا يكون

١٠

لا يكون ما تحتها سابقية كما وجد في المبدأ سابقية لا يكون معها
مسبوقية لكان في عدد السابقيات والمسبوقيات فيلزم انتهاء
السلسلة في الجانبين ومما ينبغي ان هذا البرهان يجري في الامور
المتعاقبة في الوجود ايضا لان عدد احد المتضايفين لا يزيد على
عدد الاخر سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه مثلا لا يمكن
ان يكون الابوات ازيد من البنوات سواء اجتمعا في الوجود او
تعاقبا فيه وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة في الوجود
لان التطبيق في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي
بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الغير المتناهية
وجملة اخرى انقص منها بعشرة من الحوادث التي قبل مبدأ الجملة الاولى
او بعدها وتوهم انطباق مبدأ الجملة الاولى على مبدأ الجملة
الثانية ينطبق سائر احاد الاولى على سائر احاد الثانية وتتوجه
الدليل الى اخره فان كان تجويز التسلسل في الامور المتعاقبة
لعدم جريان الدليل فيها وعدم امتناع التطبيق فيها فقد ظهر
فساده وان كان ذلك لان السلسلة الغير المتناهية غير
موجودة هناك فالدليل وان كان جاريا فيها لكن المدعى غير
متخلف عنه لان غير المتناهي غير موجود هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة

الغير المتناهية الموجودة قلنا لم يتحقق جميع الآحاد لا تكون السلسلة الغير المتناهية
موجودة فرد على ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا لا
على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية
المفروضة وان لم تكن موجودة مجتمعة لكن موجودة متعاقبة
فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد
من آحادها موجود في جزء من تلك الازمنة والوجود اعم من ان
يكون في الآن او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون
على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة
فرد يسمونه الدهر فانهم يقولون ان المبادي العالية موجودة
في الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب
نحو من الوجود الخارجي واخراجه من الوجود الخارجي تحكم ثم لا نسلم
انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذي يظهر منه الانقطاع
على تقدير عدمه او مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران
يجريان في صورة التعاقب فان العدد الذي يساوي جزؤه
كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه في نفس الامر لشيء
من الاشياء سواء كان آحاده مجتمعة او غير مجتمعة فان البديهة
حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا يأبى عن قبول مساواة

جزئه

جزئه كله فليتأمل واعلم ان الفلاسفة شرطوا في بطلان التسلسل
الاجتماع والترتيب وقد سبق آنفا حال الشرط الاول واما
الشرط الثاني فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الآحاد
ترتيب لم يمكن للعقل التطبيق اذ لا انتظام فيما مضى حتى
يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل
بخلاف الامور المترتبة فانه يلزم هناك من تطبيق المبدأ
على المبدأ انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على
نظيره من آحاد السلسلة الاولى او على آحاد السلسلة الثانية واستوضح
ذلك بسلسلة ممتدة عشرة وكيف من الحصى فانه يكون في
الاول تطبيق المبدأ على المبدأ وفي الثاني لا بد من تطبيق كل
واحد على التفصيل وذلك مما يعجز عنه العقل في صورة عدم
التناهي وعلى هذا الاشتراط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس
الناطقة المجردة قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار
في غير المترتب بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك
الجملة اما ان يكون بازائه واحدة من الاخرى اولا وعلى الاول
يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف
التطبيق الاجمالي لم يكن في صورة الترتيب ايضا اذ لم يمكن

العقل من ملاحظة كل واحد واحد بازاء واحد واحد مفصلاً
وق ودعوى ان هذا الاجمال كاف دون الاجمالي في صورة الاول
تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه في السلسلة المترتبة ينتقل بالزيادة
الى طرف اللاتناهي فيظهر الانقطاع وفي غير المرتبة لا يظهر الا بسقوط
بل ربما كانت الزيادة في الاوساط فتامل وفي ههنا كلام
آخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية يطلع
سلم الترتيب لان المجموع يتوقف على المجموع بلا واحد وهذا
المجموع يتوقف عليه اذا اسقط عنه واحد آخر وهكذا فاذا
توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذي
ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعاً لا يكون بعده
مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة الغير المتناهية
هناك تنتهي بعد متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهياً
فان شئت قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة و
هكذا الى غير النهاية فيطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على
السلسلة المبتدأة مما فوقه فان قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان
العدد مركباً من الاعداد التي تحته وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطاليس
ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي هي اقل منه فان

تركب

تركب العشرة من اربعة وستة ليس اولى من تركبها من الثمانية
والاثنين ولا من غيرها من الاعداد التي تحتها فاما ان يتركب منها
جميعاً فيكون له اجزاء متخالفة الحقائق فيتعدد تمام ماهية واحد
وهو محال واما ان يتعين بعض لتركبه منها ولا يبطل الاول تعين
ايضاً قلت هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية
مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الآحاد فلا يتصور ذلك
وان يكون لكل مرتبة من الاعداد نوعاً آخر متميزاً عن سائر المراتب
بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة للمواد ما ولكن
هذا في خواص الكم المنفصل والجواب ان بعض المتأخرين صرح
بان العدد محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية نعم
تركبه من الاعداد ومن البين ان واحداً واحداً يكون جزء
واحد واحد واحد ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته لا ينافي
تركب معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بداهة
ان زيداً وعمراً جزء زيد وعمرو وخالد فان مجموع زيد وعمرو
اي معروض الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعني
معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجاً
عن المعروض الثاني فلا عيناً له فيكون جزءاً منه وعلى ذلك يبتني

ما اختاره بعض المحققين في مذهب الفلاسفة من استناد المعلولات
الممكنة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية بان
يصدر عن ا وحده ب وعن ب وحده ج وعن مجموع
ا ب ج حتى تحصل معلولات ممكنة في مرتبة واحدة
وعلى هذا ابتنى البرهان المشهور على اثبات الواجب من
غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله انه
لو ترتبت الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة مستند
الى علة موجودة فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزؤه
او خارج عنه والاول والثاني باطل على ما بيّن في موضعه فتعيّن
الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب ولا افتقار في هذا
الدليل الا بان نختار استناد المجموع الى جزئه على ما فصلناه
في بعض رسائلنا فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر و
ما يتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل
فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان تكون معلومات الله تعالى
[illegible] متناهية والا لانتقض البرهان به قلت لو كان علم الواجب
بالاشياء بصور مفصلة لكان الامر كذلك كما ذكرت لكن ذلك
محال لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون

فلا تعدد

ولا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق فلذلك
ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالي وذهب بعضهم الى نفي
علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى بكونه
بسيطا لا يحتمله هذا المقام فان قلت معلومات الله تعالى غير
متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا فيجري
التطبيق في المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم تكون
الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية لان الحوادث
لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغا لا تتناهى فانها
ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق لو
ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هناك متحدة غير متكثرة
وان كان بحسب وجودها الخارجي فهي متناهية اعلم ان المتكلمين
ينفون الوجود الذهني وينفون علم الله تعالى بالحوادث الغير
المتناهية ولما كان من اجل البديهيات ان التعلق بين
العالم والمعدوم الصرف محال ذهبوا الى القول بان تعلق
العلم بالحوادث انما يتحقق في وقت وجودها وان نفس العلم
قديم والتعلق حادث وانت خبير بان العلم ما لم يتعلق بها لم
يكن ذلك الشيء معلوما بالفعل فيلزم منه ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل

بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا او فيما ذكرنا مخلص من ذلك
فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم
المحذور قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل
وهو العقل البسيط الذي يحصل الخلاق منه مستفاد من
المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي
نفس قالوا العقل الاجمالي للمبادي بل للباري تعالى هو الخلاق
للصور التفصيلية في الخارج وكذلك ان نقول ان العقل الاجمالي
فينا ايضا مبدا للصور التفصيلية في اذهاننا واما اشتغال الكلام
في هذا المقام لانه من اصول العقائد الدينية وقد كثر فيه
تعارك الآراء وتصادم الاهواء ولم يات جمهور المتكلمين في
هذا البحث بشيء يعلق بقلب الاذكياء بل اجتهدوا في ايراد
المنوع البعيدة التي ياباها الطبع المستقيم اشد الاباء وفي
بعض الناظرين منا مايلا الى مذهب الحكماء بل الايمة الذين او دونهما
ايضا شانهم ذلك بلا اجزاء اقول كما ان البعد المكاني
متناه ومع ذلك يحكم العقل المشوب بالوهم ان بعدها
امتدادا غير متناه والعالم واقع في جزء من اجزائه كذلك
الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم ممنوعا عن تناهي الامتداد

الزماني

14

الزماني ويتوهم ان هناك امتدادا زمانيا غير متناه كما يتوهم
عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ان هناك امتدادا
مكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم في الامتداد المكاني
لا عبرة به في الامتداد الزماني ايضا وقولهم انا نجزم بتقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض وكذلك لا يكون الامتداد كذلك
الا اذا كان له راس موجود ممنوع فانا نجزم في الامتداد
المكاني ايضا بالتقدم والتاخر بين اجزائه بحسب الوضع و
الرتبة من غير ان يكون له راس موجود بل نقول توهم هذين
الامتدادين مركوز في فطرة الوهم والبراهين تقتضي عدم اعتبارهما
واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء الا انه غير متناه
كما انه ليس فوق المحدد شيء الا ان المكان غير متناه
فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو من التقدم
لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه
مقدمات لو لاحظها الذكي انقلع عن نفسه الركون الى
المذاهب الباطلة في هذا المطلب والله الموفق لما هو خير و[illegible]
كمال وعلى ان العالم قابل للفناء اي العدم الطاري
على الوجود واختلفوا في وقوعه فقال بعضهم انه [illegible]

لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ونظائره لقوله تعالى
ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان وان
انه تعالى يعيدها بعد الاعدام فلا يرد ان ادريس عليه السلام
في الجنة وهي دار الخلود ويلزمهم على هذا فناؤه اذ لهم ان
يقولوا انها دار الخلود بعد استقرار اهل الجنة والنار
كل في موضعه يوم الحساب وقال الامام حجة الاسلام في
الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما وقال في مشكوة
الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة
الحقيقة فراوا بالمشاهدة العيانية انه ليس في الوجود
الا الله تعالى وان كل شيء هالك الا وجهه لا انه يصير
هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا
وذهب الكرامية الى ان العالم لا يقبل الفناء وان لم
يقولوا في حدوثه ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله
وعلى ان النظر اي اجمع اهل الحق على ان النظر وهو
الفكر في معرفة الله تعالى اي لاجل معرفته ففي هنا للتعليل
كما في قوله صلى الله عليه وسلم عذبت امراة في هرة والمراد
بمعرفته هنا التصديق بوجوده وصفاته الكمالية

الثبوتية

الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية واما معرفته الله تعالى
بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه
كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة
ولم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما ذكره ارسطو
في عيون المسائل انه كما تعتري العين عند التحديق في جرم الشمس
ظلمة وكدورة تمنعها عن تمام الابصار كذلك تعتري العقل عند
ارادة اكتناه ذاته تعالى حيرة ودهشة تمنعه عن الاكتناه و
هو كما ترى كلام خطابي بل شعري وقد يستدل على امتناعها
بان حقيقته ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه
بسيط وفيه ضعف ظاهر لان البساطة العقلية محتاج الى
البرهان وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا لكن لا دليل على
امتناع افادته الكنه في شيء من المواد وعدم البداهة بالنسبة
الى جميع الاشخاص محتاج الى دليل فربما تحصل بالبداهة بعد
تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية
والعوائق الجسمانية والاحاديث الدالة على عدم حصولها
كثيرة مثل قوله صلى الله عليه وسلم سبحانك ما عرفناك حق معرفتك
وتفكروا في آلاء الله تعالى ولا تفكروا في ذات الله تعالى فانكم لن

نقدر واقدره قال الصديق الاكبر الافضل رضي الله عنه العجز
عن درك الادراك ادراك وقسم علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه
فقال العجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن سر ذات
الله تعالى اشراك واجب شرعا لقوله تعالى فانظر
الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقل انظروا
ماذا في السموات والارض وقوله صلى الله عليه وسلم حين
نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل و
النهار لآيات لاولي الالباب ويل لمن لاكها بين لحييه و
لم يتفكر فيها والامر هنا للوجوب لانه صلى الله عليه وسلم اوعد
بترك الفكر في دلائل معرفة الله تعالى ولا وعيد على ترك غير الواجب
وعند المعتزلة واجب عقلا لان شكر الواجب المنعم واجب
عقلا وهو موقوف على معرفة الله تعالى ومقدمة الواجب المطلق
واجب وهو مبني على قولهم بالحسن والقبح العقليين وفي
ابطاله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله تعالى
واجبة بالاجماع ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود
والمعرفة مقدمة الواجب المطلق فيكون واجبا والموقوف
على النظر لكون النظر ايضا واجبا فان قلت قد ذهب بعض

الائمة

الائمة كالامام الغزالي والرازي في بعض تصانيفه الى ان وجود
الواجب بديهي فلا يحتاج الى نظر قلت دعوى بداهة وجوبه بالنسبة
الى جميع الاشخاص في محل المنع ولئن سلم فالنظر في سائر صفاته
من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا فانها
ليست ببديهية بلا ريب ولعل الحق ان النظر انما يجب على كل واحد
من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته
عن النظر في بعض صفاته الله تعالى لا يجب عليه النظر نعم يجب على
الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة الشبه
والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر العلماء
انه لا بد ان يكون في كل واحد من مسافة القصر شخص متصف
بهذه الصفة وسموه المنسوب للذب ويحرم على الامام اخلاء
مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة
العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التي يحتاج
اليها العامة والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم
العلم والفضل وعم فيه مراسم الجهل وتصدى لرياسة
اهل العلم والكمال متوسلا في ذلك بالهجوم حوض الظلمة و
الانخراط في سلك اعوانهم وخدامهم والسعاية الباطلة

بينهم من غير علم العلم والحيرة

سعياً لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميراً واوهم
قريباً الى جنبهم وساءت مصيراً فان قلت ان النبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار
باللسان والانقياد لاحكام الشرائع ولم ينقل عن احد منهم
انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم من اسلم
تحت ظل السيف ومعلوم ان في هذه الحالة لم ينظر الى دليل
دال على وجود الصانع وصفاته قلت انهم لم يكلفوا بالنظر
اول الامر بل كلفوهم اولاً بالاقرار والانقياد ثم علموهم
ما يجب اعتقاده في ذات الله تعالى وصفاته وكانوا يفيدونهم
المعارف الالهية في المحاورات والمواعظ والخطب على
ما يشهد به الاخبار والآثار غاية الامر انهم لبركة صحبة النبي
صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين وقرب الزمان
بزمانه صلى الله عليه وسلم كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات
وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة
ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم يكن التشكيك والتشويش
متطرقاً الى عقائدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا مستيقنين
بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين

بوجوه

بوجوه شتى حيثما يقتضي استعدادهم قال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج اما تدل على اللطيف الخبير وقال بعض العارفين
سئل بم عرفت ربك قال عرفته بواردات يعجز النفس عن عدم قبولها
وقال جعفر الصادق على آبائه الكرام عرفت الله بفسخ العزائم
ونقض الهمم قالت اذا تأملت وأحطت بجوانب الكلام علمت
ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض
عين هو تحصيل اليقين بما يثلج به صدره ويطمئن به نفسه
وان لم يكن دليلاً تفصيلياً ثم اختلف علماء الاصول في
اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ
تتفرع عليه وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المولى
الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني انه هو النظر فيها اذ هو موقوف
عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر وقال امام الحرمين والقاضي
ابو بكر وابن فورك هو القصد الى النظر لتوقف الافعال
الاختيارية واجزائها على القصد والنظر فعل اختياري
قلت على ما ذكروه يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلاً اختيارياً
على القصد وهكذا فيلزم الدور او التسلسل والتحقيق ان الاول

يعجز بدله
وعلى آبائه والسلام

منتهى الى الارادة والارادة منه

الاختيارية منتهى الى ايجاب غير اختيارية فان تصور الامر الملائم
مثلا يوجب انبعاث الشوق والشوق يوجب الارادة اذا
بين نفس تاكد الشوق على ما ذهب اليه بعض ولا امر حل للاختيار
والشوق والارادة وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار
يسمى قصدا قوله الحق عندي انه ان كان الشرع في اول الواجبات على
المسلم فيحمل الخلاف المذكور وان كان في اول الواجبات
على المكلف مطلقا فلا يخلو ان الكافر مكلف او لا فان الاول فاول
الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف قيل ان الحق انه
ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان
اريد الاعم فهو القصد قال الشريف العلامة في شرح المواقف
هذا مبني على وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما هو
والسبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره
فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه ذلك الشيء بالشرط
لا لما قيل جاز ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف
والجزء تكليف بالمحال فانا لا نسلم استحالته بل المحال هو التكليف بالمشروط
والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون
التكليف بالشرط والجزء فغير محال لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو

وجب

وجوب الكل والمشروط بدون وجود اللازم اعني الشرط
والجزء وهو ممتنع بديهة قوله وبه اي بالنظر الصحيح يحصل
المعرفة اما بطريق جري العادة من الله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة
لما تقرر عندهم من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء
واما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر من الفاعل
بواسطة فعل اخر صادر منه كحركة المفتاح الصادر بواسطة
حركة اليد ويقابله المباشرة وهي ان يصدر فعل عنه بلا واسطة
فعل اخر والنظر فعل اختياري لكن العلم من مقولة الكيف عند
المحققين ومن مقولة الانفعال او الاضافة عند غيرهم فلعلهم
ارادوا بالفعل هنا هو الاثر المترتب على الفعل قوله وتمثيله بحركة
المفتاح يناسبه قوله واما باللزوم العقلي كما هو مذهب الحكماء
بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفياض عند الاستعداد
التام من القابل واجب عندهم قال في المواقف وشرحه هذا
اذا اختاره الامام الرازي وهو ان حصول العلم عقيب النظر
الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد منه فان من تيقن العقل
كما تيقن ان العالم متغير وكل متغير حادث وحضر في ذهنه
المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة يجب ان يعلم ان العالم حادث

وأما انه غير متوقف على النظر فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى
ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى
ابتداء او كونه قادرا مختارا اقال المحشي فيه نظر لان من الجائز
اذا اخذ قيد الابتداء في اسناد الاشياء اليه وجوز ان يكون
لبعض اثر من مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون
بعضها متولدا عن بعض واذا كان الكل واقعا بقدرته لا كما
يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب
بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك
الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعل بايجاد ما يوجبه وان يترك
بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون التعرض عليه ابتداء
كما هو مذهب الاشعري وح يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى و
موجب للعلم المنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه
قلت محصول كلام الامام انه على هذا التقدير يكون العلم حاصلا
بقدرة الله تعالى ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر ايضا
يكون حاصلا بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على
النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر
وتمكين ان الاشعري ادعى نفي الاشتراط لزوما عقليا مع بعض ان

الكل

19

الكل مستندة عنده الى الله تعالى وكيف ينكر احد من العقلاء ان
العلم باحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر وان تعقل الكل
يستلزم تعقل الجزء اجمالا وتفصيلا وانما ينكر التوقف على غير
ارادة الله تعالى فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو ممكن الوجود
بدون توقف بايجاد الله تعالى على غيره فلا يرد ان ايجاد البياض
في الجسم موقوف على ازالة السواد عنه بديهة وقاعدة الاشعري
تقتضي ان لا يتوقف عليه وذلك لان تعلق الارادة
بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم
ان التحقيق من مذهب الفلاسفة انه لا موثر في الحقيقة الا الله تعالى
وان الوسايط بمنزلة الشرايط والآلات وقد صرح به في الشفاء
لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسايط وظاهر مذهب الاشعري
نفيه وقال الامام في المباحث المشرقية الحق عندي انه لا مانع
من استناد الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه
اللازم لماهيته كاف في صدوره عن البارئ تعالى فلا جرم كان
يكون وجوده فايضا عن البارئ تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي
امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ليكون الامور السابقة مقربة
للعلة الفايضة الى الامور اللاحقة وذلك مما ينطبق بحكم شريعة

دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما
صدرت على البارى تعالى وحدثت عنه ولا تاثير للوسائط الا في
الاعداد بل في الاعداد قلت هذا هو ما ذكر من انه تحقيق مذهب العلامة
بعينه وانما نسبته للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم كما لا يخفى والسمنية
ينكرون افادة النظر العلم اصلا قال في شرح المواقف وهم قائلون
بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس قلت لعلهم ادعوا ظن
التناسخ لا العلم فان التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم منحصر
عندهم في الحس والمهندسون انكروا افادته العلم في الالهيات
متمسكين بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته وهي غير معلومة
من حيث الكنه وانها جوهر او عرض مجرد او مادي وقد تعارضت
فيه الادلة والمناقضات ولم يتصور منها شيء سالما عن المعارضة
والمناقضة فعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التي هي اقرب الاشياء
اليهم فما ظنك باحوال الصانع وصفاته بل انما كونوا به الالهيات والاحرى
قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة الخلاف لا تدل على عدم حصول
العلم وكون الهوية قريبة من المدرك لا تستلزم سهولة ادراكه و
لئن سلم فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الابعد مدركا ثم
هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا

وذهب

٢٠

وذهب الاسماعيلية الى ان معرفة الله تعالى لا تحصل بدون
المعلم الذي هو الامام المعصوم عندهم متمسكين بان الاختلاف
في معرفته تعالى اكثر من الحصر ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس
يحتاجون في العلوم الضعيفة كالنحو والصرف الى المعلم فلان يحتاجوا
اليه في اشكل العلوم اولى وهذا انما يدل على الوجوب دون الامتناع كذا في
قلت على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على عدم العلم به
الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به فلا حاجة
الى المعلم لانا نعلم بالضرورة ان من علم ان العالم محدث
وكل محدث فله مؤثر علم ان العالم له مؤثر سواء كان هناك
معلم او لا وان سلموا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا انه
لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ من المعلم كما قيل ان العقايد يجب ان تؤخذ
من الشرع ليعتد بها قلت كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن
اماما وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال اطلاق
لفظ العالم لتوسط بحث النظر واستدل القوم عليه بانه محدث
وكل محدث فله محدث بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل او
ينتهي الى محدث قديم والاولان باطلان فتعين الثالث واجبا
وجوده لذاته ممتنعا عدمه لذاته بالنظر الى ذاته اذ لو لم

قلت م

واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا لما ان القدم
ينافي التأثير عنده فيحتاج الى محدث ولو جوز التأثير في القدم
فلا بد من ان ينتهي الى الواجب ايضا دفعا للدور والتسلسل و
وجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة تامة لوجوده
وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده
ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع من
غيره وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة
فيبادي النظر امرا مشتركا الجميع وبه يمتاز عن المعدومات
وهو الوجود المطلق وانما يتحصص في الممكنات بالاضافة الى
الماهية التي ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان دل على ان
كون الممكنات بهذه الحيثية مستندة الى وجود يكون تحصصه بسبب
الاضافة الى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت ان
اريد بالوجود المعنى المدرك البديهي فلا شك في انه ليس عين الواجب و
لا عين شيء من الموجودات وان اريد معنى اخر اصطلاحي سميته
بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد به ما هو مبدأ انتزاع
هذا المفهوم البديهي وهو في الواجب ذاته بذاته وفي الممكنات اثر
الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان الذات علة تامة

للوجود

للوجود فيكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى
نزاع بين الفريقين قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان
هذا المذهب بان بديهة العقل حاكمة بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لا
لان الايجاد فرع الوجود فلو كانت الماهية علة للوجود لزم تقدم
وجودها على ايجادها لنفسها فان كان الوجود السابق عين
الوجود اللاحق لزم الدور وان كان مغايرا له ينقل الكلام
اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود هو عينه على ان البديهة حاكمة
بان الذي لا يكون له الا وجود واحد فكونه بذاته مبدأ لانتزاع
ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف
كثير من الشبه فانفي ذلك بالتأمل الصادق لا خالق سواه
جوهرا كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية كقوله تعالى لا اله
الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهل من خالق غير الله قال امام
الحرمين في الارشاد اتفقت ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء
على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه فان الحوادث
كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما تعلق به قدرة
العبد وبين ما لا يتعلق وقال الامام حجة الاسلام لما بطل الجبر
المحض بالضرورة فان بديهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة الرعشة

وهي حركة المختار وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان يعتقد انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه اخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى الله تعالى خلق فهي خلق الرب ووصف العبد وكسب له وقدرته خلق الرب ووصف العبد وليس كسبا له وانكر المولى على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاذ ابو اسحق على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تتعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضي ايضا الى انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تعالى متعلقة باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المولى بل اراد ان للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة وقيل في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمولى جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور قلت هذا امر على ظاهر مذهب الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفاء وصرح في شرح الاشارات

قدرة بين كسب له و باعتبار نسبتنا الى موجوده

ايضا حيث قال تشنيع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المرتبة الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية قالوا واجب ان ننسب الكل الى المبدا ونجعل المراتب شروطا معدة لافاضته وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل وعلا وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافيا لما اثبتوه وبنوا امرهم عليه وقال بهمنيار في التحصيل فان سئلت الحق الصريح فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بري من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو مذهب الاول الاعظم وما نقل عن افلاطون ان العالم كرة والارض مركز والحوادث سهام والافلاك قسي والانسان هدف والرامي هو الله تعالى فاين المفر يشير بذلك ايضا وقد شنع المولى على الاشعري بان قدرة العبد لما لم يكن مؤثرة فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق العقاب والثواب والجواب ان القدرة لا يستلزم التاثير لا هو اعم منه وهو الكسب والفرق بينها وبين العلم بان العلم

يستلزم هذا الامر ولا يستلزمه العلم واما عدم استحقاق الثواب و
العقاب فلا يقدح في اصول الاشعري وسيأتي بسط الكلام
فيه ان شاء الله تعالى وكتبنا في مسئلة خلق الافعال رسالة مفردة
متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص نقل
ابن تيمية في تصانيفه ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء
كافة حتى ان بعض المصنفين استدل على وحدة الواجب
بان كون الشيء منفردا اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا
لغيره والواجب لا بد ان يكون في اعلى مراتب الكمال فلا يكون له
مشارك وانت تعلم انه كلام خطابي بل شعري وان ذكره
بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء
في كونه عالما قادرا مريدا متكلما وهكذا في سائر الصفات
ولكنهم تخالفوا في كون الصفات عين ذاته او غير ذاته او لا هو
ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين
الى الثاني والاشعري الى الثالث والفلاسفة حققوا
عينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ لانكشاف
الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ الانكشاف عين ذاته كان
عالما وكذا الحال في القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا

هذه المرتبة اعلى من ان يكون الصفات زائدة عليه فانا نحتاج
في انكشاف الاشياء الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو
تعالى لا يحتاج اليه بل بذاته ينكشف الاشياء عليه ولذلك قيل محصول
كلامهم نفي الصفات واثبات نتائجها وغاياتها واما المعتزلة
فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها
(في الهامش: في الاعيان اي خارج الاذهان)
واستدل الفريقان على نفي الغيرية بانها لو زادت لكانت ممكنة
لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات
الواجب او غيرها وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه
عالما قادرا مثلا وبالجملة صفات الكمال الى الغير
فيكون ناقصا بالذات ومستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان
يصدر عن الواحد الحقيقي امور متكثرة وهو تعالى واحد من جميع
الوجوه ولا يكون مصدرا للكثرة لما بينوه في موضعه وايضا
يلزم ان يكون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا معا وقد بين
في موضعه استحالته وقيل على هذا الدليل بمنع احتياجها الى علة
فان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث وهي قديمة لا تحتاج الى العلة
اصلا وضعفه ظاهر لان من يقول بان علة الاحتياج هو
(في الهامش: الحدوث فقط)
القدم الممكن فاما اذا اثبت ممكن قديم فمنع احتياجه مكابرة

مرجح اذ مع التساوي لابد من مرجح كيف واحتياج هذه الصفات
الى الموصوف بيّن لا يمكن انكاره والقول بان الصفات قديمة
مع عدم احتياجها قول متناقض بنفسه ومناقض لقاعدتهم
القائلة بان علة الاحتياج هو الحدوث لان الصفات لما كانت
قديمة وهي تحتاج الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج
هي الحدوث قيل ولو سلم الاحتياج فلا نسلم انه لا يجوز ان
يكون علتها غير الواجب اذ الدليل انما قام على وجود موجود
مستغن في وجوده عن غيره واما استغناؤه في صفاته عن غيره
لم يقم عليه حجة وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق
نقله بل مخالف الفطرة السليمة ولو سلم كون علتها الواجب فلا نسلم كونه
واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب واضافات متكثرة ولو سلم
كونه واحدا حقيقيا فلا نسلم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد
ولا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد والادلة التي ذكروها
على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه وانت تعلم ان هذا مبني
على القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات والايجاد
بالاختيار غير معقول ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا
للقاعدة العقلية كما توهم ان القاعدة لا يتخلف ولو سلم

يخصص

فالعقل يخصص القاعدة كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص
وسائر الصفات الكمالية على الماهيات الا الواجب حيث لا يجوز
عند الحكماء هذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته لكن اشار
اليه بقوله متصف بجميع صفات الكمال لانه اراد به العينية بناء
على ما قيل من ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها
واستدل القائلون بالزيادة بان النصوص وردت بكونه تعالى
عالما وحيا وقادرا ونحوها وكونه تعالى عالما معلل بقيام العلم
به وانا هكذا في الغائب وقس على سائر الصفات واعترض بان
العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه
ظاهر فان قياس الغائب على الشاهد قياس فقهي مع الفارق
الا يرى ان القدرة قد تزول في الشاهد وقد يزاد وينقص
فيه وليس مؤثرة عند الاشعري واتباعه وفي الغائب بخلاف
ذلك كله وليس هو العالم من قام به العلم وان ادعى اهل الكلام
العربية ذلك بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدانا و
يراد فيها في اللغات الاخر وهو اعم من ان يقوم به العلم او لا
واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره بان الوحدة العينية [illegible]
فلا يحتاج الى دليل واما الدليل على نفي الزيادة فبان الشرع

والوصف واللغة تشهد بان الصفة والموصوف ليسا لوين
وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار غير زيد وليس فيها
غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته واحاد
الرجال قلت انت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من
نوعه والا لزم عدم كون ثوب زيد غيره وكذا الامتعة التي في
الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الاستوى الغيرين بانهما موجودان
يصح عدم احدهما مع وجود الاخر واعترض عليه بانا اذا فرضنا
جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم
احدهما مع وجود الاخر ولهذا غير بعضهم التعريف الى انهما
موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم قلت النقض غير وارد
لان الجسمين المذكورين ليسا موجودين عند المتكلمين اذ لا قديم
عندهم سوى الله تعالى وصفاته فيكفي في رفع هذا النقض المنع اذ النافي
مدع فلا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه الفرض فلا حاجة
الى تغيير التعريف وان تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع
عدم جواز عدم احدهما مع وجود الاخر لان ما قيل ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجوده والعدم موقوفا على
عدم امر حادث فيمكن ان يحدث المانع منه وينفي القديم وان تنزل

على هذا

على هذا المقام ايضا فالمراد انه يجوز عدم احدهما مع وجود
الاخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك وحاصله
نفي اللزوم وفي المادة المفروضة ليس يمتنع عدم احدهما مع وجود
الاخر لا لعلاقة بينهما بل لقدمهما فلا نقض ولا شبهة وان هذا
المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم تنافي
الغيرية لقرب احدهما من الاخر لامتداد مصاحبتهما دائما واورد
على التعريف طردا انه ان اراد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض
بالباري تعالى والعالم لامتناع عدم الباري تعالى وبالموصوف
والمحل بل بالعلة والمعلول مطلقا لامتناع وجود الوصف
والمعلول بدون وجود المحل والعلة وان اراد من جانب
واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون
الصفة جائز فيلزم ان يكون الكل والجزء والصفة والموصوف
متغايرين واجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين
ولو في العقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر
ولا يجوز مثل ذلك في ~~الصفات~~ الصفة بالنسبة الى الموصوف والجزء
بالنسبة الى الكل وقال الاستاذ قدس سره في شرح المواقف
هذا الجواب صحيح اذا لم يكتف في التعريف بجواز عدم او حيز واما

مع هذا القيد فلا صح لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى
معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك لانا اذا عمم
التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره فح لزم التغاير بين
الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل
منهما بدون وجود الاخر تعقلا مطابقا او غير مطابق قلت
هذا الجواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا
لان المراد تعقل وجود احدهما بدون وجود الاخر لجواز
تعقل وجود احدهما بدون الاخر والعقل لا يجوز وجود
العالم بدون الصانع بل وجود المعلول مطلقا بدون العلة
وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة و
الموصوف والجزء والكل لما ذكره بعينه ولو عرف الغيران
بانهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم احدهما عدم
الاخر خرج الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن يلزم
ان يكون الصانع والعالم غيرين بل يلزم ان يكون جميع اللوازم
والملزومات خارجة عن التعريف ويمكن ان يكون مراد
الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه النقض المذكور
ولو قيل هما الشيئان اللذان لا يكون الاشارة الى احدهما

الانحصر عين

عين الاشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا لاندفع ذلك النقوض
ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولا باس به لان الوصف مثال الاحتراز عن
تعدد القدماء ولا مدخل فيه لذلك للجزء والكل وما نقل من الشيخ الاشعري من
مغايرة الكل للجزء مخصوص بصفوان بن الحارث وقد خالف في ذلك
جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالته لا يصح للشيخ كيف والمعتزلة
لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون
على الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث
لهم على ذلك قال الامام الرازي ان هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص
لفظ الغيرين بهذا المعنى كما خص العرف لفظ الدابة بذات القوائم
الاربع قلت وانت خبير بان الوصف بهو نفي لزوم تعدد القدماء
لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه فلا وجه لادخاله في المسائل
الاعتقادية وقال صاحب المواقف انها لا هو بحسب المفهوم
ولا غير بحسب الوجود كما في سائر المحمولات قلت وانت تعلم ان هذا
انما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر لا في مبادئها
والكلام انما هو فيها فان الاشعري اثبتها لتعدد القدماء و الاشعري
محيث عن ذلك بنفي التعدد بناء على انها لا هو ولا غير واستدلت
المعتزلة بانه لو كان للواجب تعالى صفات موجودة فاما حادثة

١٤٩

فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها في الازل وان كانت قديمة
فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفروا باثبات ثلثة من القدماء
فما ظنك بمن اثبت الاكثر والجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء
مستقلة بذاتها ولهذا جوزوا الانتقال بعضها الى بعض الابدان
وبعضها الى بعض اخر واثبات ذاته وصفاته القديمة ليس كذلك في
شيء واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست
من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين بالتعيين مما يجب
اعتقاده وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة
الصفات وعدم زيادتها وامثالها لا يدرك الا بالكشف
ومن اسند الى الكشف فانما يتراءى له ما كان غالبا على اعتقاده
بحسب النظر الفكري ولا ارى باسا في اعتقاد احد طرفي
النفي والاثبات في هذه المسئلة فهو عالم اما سمعا
فلقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة
واما عقلا فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها ومن تفكر
في بدائع الآيات السماوية والارضية وفي لطائف ودقائق وجدها
حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال الله تعالى
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم الحق اولم يكف
انه

الى الحق

عجيبة
ان الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجيبة متقنة كما نشاهد من
بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة الله تعالى على اصول الاشعري
اذ لا مؤثر غيره تعالى عنده على ان عدم علم الحيوانات بما صنع ممنوع
بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها قال الله تعالى واوحى
ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ونظائره من الآيات
والاحاديث كثيرة وهو بجميع المعلومات بذاته تعالى وغيره كلية وجزئية
اما علمه بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه واما علمه بذاته
فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلمه وهذا
مما وافقت فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو علي وابو نصر منهم
وتشهد به الفطرة السليمة هذا هو المنهج الملائم لهذا المقام
والفلاسفة اثبتوا على منهج اخر يطول الكلام فيه واشتهر عنهم
انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه
كلي منحصر في الخارج في شخص واحد وقد كثر تشنيع الطوائف
عليهم في ذلك حتى ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار
لهم قال في شرح الاشارات واعلم ان هذه المسئلة قد شنع
بها الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعالى
الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول

ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان
كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم
ان يكون عالما به لاستحالة خالفه بانه لا يجوز ان يكون عالما به
لامتناع ان يكون الواجب موضوعا للتغير فخصص لذلك
الحكم الكلي بامر اخر يعارضه في بعض الصور وهذا اوان العقلاء
وفي نحو من محمد ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة
لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان لو حقق بيان
هذا المطلب فيه ما خذا اخر وهو ان تعالى العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة ولا يمكن الا بالالات الجسمانية
كالحواس وما يجري مجريها قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه
تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب
عنه علم مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما
كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم منافيا فرض الاشتراك
ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى
عن ذلك علوا كبيرا بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل
يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك

لان المدرك لان التعين الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما
يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يتجه تحقق الرأي
التكفير نعم لو قالوا انه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن
ذلك كان كفرا ومن كفرهم يحمل كلامهم على ذلك وكذا من تشنع
عليهم من المتفلسفين كابي البركات البغدادي بناء على
اشتهر فيما بين المتاخرين من ان التشخص الذي يمتاز به الشخص عن
افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان الفصل داخل
في قوام النوع وح فالتشخص متخصص لا نوع له وهو ما دي فلا يمكن
ادراكه الا بالالات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون
في الشخص امرا داخلا في قوام مسمى الشخص بل امتياز كل شخص عن
سائر افراد نوعه بالعوارض التي ترجع بحسب النظر الجليل واما
النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود
المقارن لتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض التي هي مشخصة
هي عنوان التشخص وعلامته التي بها يمتاز عندنا وكذلك تختلف تلك
الاعراض بحسب اختلاف المدارك فالتشخص عند بعض المدارك
بعوارض مخصوصة وعند بعض اخر بعوارض اخرى والعوارض
والموضوعات كلها لها ماهيات كلية فانها جواهر واعراض

في احد المعقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار
هذا الادراك وان ادركت بالالات الجسمانية كانت باعتبار هذا
الادراك جزئية فليست الجزئية والكلية باعتبار ان في الجزئي
في قوامه ليس ذلك في الكلي بل هما نحوان من الادراك يتعلقان
بشيء واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا وجه لتكفيرهم وسواء كان
صوابا او خطاء فان ما نفوه عنه تعالى هو الادراك الشبيه
بالتخيل وهو في الحقيقة نقص في حقه تعالى على ما فصلوه في موضعه فكما
ان كثيرا من الصفات كمال في حقنا وهي في حقه تعالى نقص كذلك
مثل هذه الادراكات وحقه تعالى نقص فلا يتعلق بهذا القدر تكفير
كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعري
وفلاسفة الاسلام وان التكفير الذي صرح به الامام حجة الاسلام
وغيره انما يتعلق بمن نفى علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذي يفضي الى
نفي علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه فان قلت مع تقرر عند
الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار موقوف فعله على التصور الجزئي
حيث قال في الاشارات الراي الكلي لا ينبعث منه الشوق
الجزئي وهذا تصريح بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء
ولذلك اثبتوا في الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية

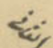
هي مبدا

هي مبدا لتخيل الحركات الجزئية وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة
فلا يصح ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما
قررت هو ان الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شيء فيلزم ان يعقل الاشياء
بالوجه الجزئي قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذي لا مثل له في نوعه
كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن راي كلي وقد صرح شيخهم و
رئيسهم في التعليقات ايضا وقد بين انه اذا تعقل كل معروض
وعارض بكنهه حتى يصير مجموع العارض والمعروض منحصرا في فرد
يكون هذا الفرد المركب لا مثل له في نوعه على انه لا فرق بين النوع
المنحصر في فرد والنوع المنحصر فيه في هذا الحكم ويمكن التوفيق بين كلامي
بان الكلي عندهم له معنيان الاول المشهور ما لا يمنع نفس تصوره
من وقوع الشركة والثاني ما هو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور
مبني على المعنى الاول مع عدم الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور
مبني على المعنى الثاني ولكن يشكل بانه يكفي في الفلك تصور جزئيات
الحركة بحيث ينحصر في فرد ولا يثبت العقل المنطبع واعلم ان
مسئلة علم الواجب تعالى مما تحير فيه الافهام ولذلك اختلف المذاهب
فيها وذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بغيره
من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى

صورة مجردة غير قائمة بشيء وهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية
وبعضهم الى ان علمه بذاته فقط وظاهر عبارات الاشارات
تشهد لذلك لكن قد صرح في الشفاء بخلافه حيث قال هو يعقل
الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور
حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة
وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن
عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ لكل شيء يعقل من ذاته كل
شيء وكلام شارح الاشارات في شرح الاشارات وغيره
يحوم حول ظاهر كلام الشفاء في هذا الموضع فانه قال كما لا يحتاج
العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته
التي هو بها هو لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو واعتبر
من نفسك انك اذا تعقلت شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة من
غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل
كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان
يتضاعف الصور فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك

المتعلقة بذاتك وبتلك الصور فقط او على سبيل التركيب واذا
كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال كما
فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره
ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصور شرط في حصول تلك
الصورة والصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل
ذاتك مع انك لست محلا لها وانما كان كونك محلا لتلك
الصورة شرطا في حصول تلك الصورة التي هي شرط في تعقلك
اياها وان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول
فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول
الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء
لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته
حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون
هي حالة فيه واذا تقرر هذا فاقول قد علمت ان الاول
عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله في الوجود الا في
اعتبار المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول
فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون احدهما مباينا للاول والثاني

مقرر افنه وكما حكم بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم
بكونه في المعلولين كذلك فان وجود المعلول الاول بنفس
العقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفادة بل كما ان
ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى لما كانت الجواهر العقلية تعقل
ما ليس بمعلومات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب
ولا موجودا الا وهو معلول الاول وللواجب كانت جميع صور
الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه الوجود حاصلة فيها والاول
الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعتبار
تلك الصور والجواهر وكذلك الوجود وعلى ما هو عليه فاذن لا يعزب
عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال قلت هذا الكلام اقناعي من وجوه
الاول ان ما ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته الى
صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك
ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورته التي بها ذلك الصادر
غير صحيح وما ذكره من الاعتبار من نفسك لا ينفي شانه ولا بالتانيس
فان الصورة العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات
مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائبة عنها وليس المعلول الاول
من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره وادراكه لادراكه



الثاني ان يعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة اخرى ليس
لعلاقة الصدور حتى تقال اذا يعقل النفس الصورة بنفسها مع انها
صادرة عنها بما تشاركه غيرها فبالاولى ان لا يحتاج العقل في تصور
ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره بل يعقل الصورة لعلاقة الحلول
او ما الصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول في الواجب تعالى عن
ذلك علوا كبيرا انتهى لو كان النفس علة لبعض ما يصدر عنها من الامور الغير
الحالة فيها بدون الاحتياج الى الصورة لكان من قبيل الشيء الذي
وليس الامر كذلك فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا بالاتي الى
الصورة كما يشهد به الوجدان الثالث ان قوله لا تظنن الا
كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل
ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط
التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او صفة له الرابع
ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول في حكم
حصول التعقل الى غير ظاهر بل يكاد يكون مصادرة الخامس انه
قوله معلوم ان حصول شي لفاعله في كونه حصولا لنوع ليس دون
حصول الشي لقابله ان اراد ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن
وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل اولى واوكد .

فلا يكون دون حصوله للفاعل فمسلم لكن لا نظر منه ان الحصول
على اي وجه كان يكفي في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو
من الحصول اعني الحصول للقابل وان كان اضعف من الحصول للفاعل
في نحو الوجوب والامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد
للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان
اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف السادس ان
قوله اذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا
واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني
المعلول الاول وعقل الاول شيئا واحدا الحكم بحث اذ المعلول الاول
بالاعتبارات الثلث التي لا بد منها في الخارج علة للمعلولات
الثلث المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود
والمعلولات متباينة فيه السابع ان القول بتعقل الواجب
صور الموجودات الكلية والجزئية بتوسط حصولها في الجواهر
العقلية وتعقل الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور
يفضي الى كون علم الواجب بحادثاتها راجعا الى تعقل تلك الجواهر
لتلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية
في الجواهر الغير الجسمانية ليس مستقيما على اصول الفلاسفة اذ المجرد

عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بالالات الجسمانية لترتسم
صورها في تلك الالات وليست لها تلك الالات بل نفس
تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها
المحقق لهذا المطلب الثامن انه اذا كان وجود المعلول الاول
هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب ليس امرا
صادرا عنه بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف
عليها الاختيار فلا يكون صدورها بالاختيار والا لزم الدور
او التسلسل فاذن لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار
بالمعنى الذي يثبتونه وهو انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
كما انه لا يصدق ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم وهو خلاف
مذهبهم ويفضي الى شناعة عظيمة بل يحطه الى الايجاب قال قلت
اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية
مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي
في علم الله تعالى اذ تعلق العلم باللاشيء المحض محال بديهة وما نقله
الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث
لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك
الشيء معلوما وهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن

ذلك علوا كبيرا قلنا المخلص ما اشرنا اليه سابقا من انه تعالى
بعلم البسيط الاجمالي يعلم جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود
التفاصيل في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ لحصول التفاصيل
فينا فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب
وهو فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان
يكون لها قبل هذا الوجود وجود آخر في علم الله تعالى وينقل الكلام
الى الوجود السابق فيتسلسل الوجودات او ينتهي الى وجود
الواجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب تعالى
موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان علمه تعالى ليس صادرا
عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى فان ذلك
الوجود عين علمه بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج هذا
الوجود الى سبق علم بها ولا يخفى عليك انه لا يمكن تمشية ذلك
والمعلول الاول على التقدير الذي قرره اتباع [illegible] الاشارات
لانه ليس له عنده وجودان يكون احدهما علميا وصدوره
عنه بالايجاب والآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار
بل وجود واحد هو الخارجي وهو عين علمه فالقول بان هذا
الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه

موجود خارجي صادر عنه بالاختيار باعتبار آخر لا يرتضيه الفطرة
السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر حتى يصح كونه
صادرا عنه بالايجاب بل اعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار كونه
وجوده الخارجي فانه بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرا مجردا وليس له
وجود آخر بحسبه العلم فان الصورة العلمية بعينها الصورة
الخارجية في العلم الحضوري واعلم ان ما ذكرناه جار على سياق
مذهب المتكلمين اذ لا يكون علمه تعالى عين ذاته ويكون الممكنات كلها
موجودة في علم الله تعالى على سبيل الاجمال ومع الاجمال يكون العلم واحدا
والمعلوم متعددا وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة
كما توهم بعض المتأخرين من التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب
عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس عالما بالفعل
بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال المذكور كذلك فليس
الحال في الممثل له هكذا والغرض من المثال كذا الحال لتوضيح وتوضيح
وجه صحة في الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء القائلين بان
علمه عين ذاته فيكون تلك الممكنات الموجودة في علم الله تعالى
التي قائمة بنفسها او بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشفاء ولم
يتعرض لجوابه بل ردد بين احتمالات وقال انه لا سبيل الى الحق هاهنا

ولم يتبين ان اي الاحتمالات هو الحق وقد صنف لنا في تحقيقها معهم
مقالة وقد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها ونرجو عسى ان ييسر لنا
بتوفيق الله تعالى فان قلت على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين يأتي
الترديد المذكور فان الممكنات الموجودة وعلمه تعالى اما قائم بنفسه او
بذاته تعالى قلت على اصولهم لا باس بقيام الممكن بحيث وجوده العلمي
بذاته تعالى فان الممكن بحسب هذا الوجود هو القديم وفي هذا الآن
متجددة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي اشرنا بعض المتاخرين
من الفرق بان القيام بالعقل والحصول فيه وتعالى الله عن الممكنات
حاصلة في العقل وليست قائمة به وقد حققنا في هذا على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا
انما هو من حيث هو انه قد ذكر بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل
له عليه ما لي الاحتمال فلا فرح قد رأيت خبيرا بانه لو اجري هذا الاحتمال
على مذهب الحكماء القائلين بعدم تكون الممكنات موجودة في علمه الذي
هو عين ذاته ولا يكون قائما به ويمكن حمل المثل الافلاطونية على
ذلك والدليل الذي ذكروه بغيرها انما يتوجه اذا قيل الوجود في
الخارج كما لا يخفى على ذي دراية وهذا اقرب مما قيل ان علمه بالممكنات
منطو في علمه بالذات لان ذاته على ما هو عليه من الصفات معلوم له تعالى
ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ الممكنات على الترتيب الواقع فيعلم

انه مبدأ للممكنات فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي
الى كثرة في ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا في ضمن علمه بذاته
كما انا نعلم ذواتنا بالعلم الحضوري حيا قادرا عالما والا لما تمكنا
علمنا بذاتنا على ما هي عليه وذلك لان كون العلم بالعلة بعينه هو العلم
العلم بالمعلول مع دون حصول المعلول وصورته معناه
مباين للعلة لا يخلو عن كدر واما المعقول في العلم الاجمالي سواء
يكون العلم بالكل دفعة واحدة وينحل الى العلوم بالاجزاء وكل تفصيل
اليها وليس المعلولات مما ينحل اليها العلة وذلك بعضها الى الشكي
العلم باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمتضايف الآخر
ولا يحوي بعده فان قلت العلم بالعلة سبب العلم بالمعلول كما هو المشهور
بخلاف سائر المتضايفات قلت لو سلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم
بها عين العلم بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك لانا نريد ان
نحقق علم الواجب بحيث لا يفضي الى كثرة في صفاته وذلك
لا يحصل بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره
منطو في علمه بذاته وما بينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا انه
تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته على ما هي عليه منطو على علمه بالممكنات
اذ من جملة احوال ذاته كونه مبدأ لها فيتضمن علمه بذاته علمه بها

وهذا محال لا يعتقد به ذو فطانة لان تلك الممكنات مباينة للواجب بحسب
وحضور احد المتباينين لا يستلزم حضور الآخر ولو فرض
منهما اى نسبة من العلية وغيرها ولو صح ما ذكروه امكن ان يدعى
من جهل احواله كونه مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته مع جهله احواله
فيقتضي علمه بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى حضوري
والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العينية من غير ان
تكون هناك صورة اخرى فلا بد ان يكون للمعلوم وجود في الخارج
حتى تكون الصورة العينية بعينها الصورة العلمية وفيه بحث
ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى تكون صورتها العينية
منطوية على صورته العلمية فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجئوا الى
ما ذكرنا سابقا من ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهي باعتبار
كونها علما له تعالى متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات خارجية
وهي باعتبار كونها علما منسوبة اليه تعالى بالايجاب لانها بذلك الاعتبار
ليست مسبوقة بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجي منسوبة
اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذي هو مغاير لها بالاعتبار
وبالارادة المنبعثة عنه وقد اشرنا اليه سابقا هذا ما اردنا ذكره في
هذا المقام ولنا في تحقيق هذا المبحث كلام اخر يعلو عن طور علم الكلام وفي

علينا

٣٧

علينا في رسالة مفردة ان وفقنا الله تعالى للمقام قال وعلم
الواجب حضوري وحصول الشيء عند نفسه يستلزم ان لا يكون الحصول
بين الشيء ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم ان لا يكون ذات
الواجب من حيث هي من غير اعتبار قيد زايد عالما بنفسه بل يكون
مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي
عالما مع قيد والتعبير بعدم الغيبة لا يجدي لانه ايضا نسبة فلا بد
العينية نفي النسبة ونفي النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية
فلا يستدعي المغايرة واقول لا محذور في ان يكون الذات مع
اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي لان الذات مع التقييد متحدة
والوجود مع الذات من حيث هي قال وهو قادر على جميع الممكنات بالاتفاق
المتكلمين والحكماء لكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة
الفعل والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى الوجود
العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود
العالم دائم اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق
طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب
الغير لا ينافي الاختيار كما ان العاقل ما دام عاقلا لا ينفك عنه

كما قرب ابرة من عينه بقصد العمى فيما فيه غير تخلف مع انه انما
يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما
بضرر الترك لا ينافي الاختيار وما ذلك بعين تكون على ذاته
فهو الله تعالى قادر على جميع الممكنات لان المقتضي لقدرته هو الذات
والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا ثبتت قدرته على البعض ثبتت
على الكل لان الامكان مشترك بين الممكنات ولان الممكن على
تقدير وجوده ينتهي الى الواجب وقد ثبت انه فاعل
بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان العجز عن البعض نقص وهو
على الله تعالى محال مع ان النصوص ناطقة بعموم القدرة كقوله تعالى
وهو على كل شيء قدير قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل
سائر المطالب التي لا تتوقف ارسال الرسل عليه ان يتمسك
بالدلائل السمعية قلت كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه
ارسال الرسل بحسب نفس الامر ممنوع اذ لو فرض قدرته
على الارسال فقط لكفى في صدور الارسال منه لكن اثبات
ارسال الرسل يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته
ان المعجزة فعل الله تعالى خارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوى
النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبي التصديق

بامر مخالف عادته لذلك دل ذلك الامر على تصديقه قطعا
وهذا موقوف على اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا له ثبت بشمول
القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى و
مقدوره وان زعمت المعتزلة واحتمال وجوده لا يجدينا فلا تتم
فالحمل الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب
التي يتوقف ارسال الرسل عليها ان يتمسك بالدلائل السمعية
فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى والله على كل شيء قدير
وعلى شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شيء عليم وامثاله مريد
لجميع الكائنات الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة
توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع قالوا نسبة القدرة
الى الضدين سواء اذ كما انه يمكن ان تتعلق بقدرته احد الضدين
يمكن ان يتعلق بها الضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات
سواء اذ كما يمكن ان يقع في وقت الوجود وقع فيه يمكن ان يقع قبله
او بعده فلا بد من مرجح يخصص احدهما على الآخر ويعين
له وقتا دون وقت وهذا المخصص هو الارادة وهي قديمة
اذ لو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث وايضا لاحتاجت
الى ارادة اخرى ويتسلسل وهي شاملة لجميع الكائنات لانه تعالى

موجد لكل ما وجد من الممكنات لما سبق من شمول القدرة وكونه
تعالى فاعلا لها فيكون مريدا لها بالاختيار لان الايجاد بالاختيار
يستلزم الارادة ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية فيكون
تعالى مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا بوجوه الاول ان الشرك
والمعاصي غير مأمور بها فلا تكون مرادة اذ الارادة تبدل الامر
او لازم له والثاني لو كانت مرادة لوجب الرضاء بها لان
الرضاء بما يريده الله تعالى واجب والرضاء بالكفر كفر الثالث
لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا بكفره ومعصيته
لان الاطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر والرضاء هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد
ينفك عن الارادة كما ذكره المحقق فان السلطان لو تواعد بعقاب
السيد على ضرب عبده من غير مخالفة للسيد فادعى السيد مخالفة
العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضور السلطان
فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به لان مقصود
السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثاني ان الواجب
هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء ومحصله
ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل

فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يكون فيه مصالح
ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليين عندنا
يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضاء انما يتعلق بايجادها
الذي هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الاطاعة تحصيل ما امره
المطاع لا تحصيل ما اراده قلت ويلزم ان يكون العبد المتأتي
المذكور مع انه اتى بما يرضيه السيد من مخالفة امره عاصيا والحال
انه لو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا لانه اتى بما يرضاه
السيد ولا شك ان السلطان لو علم حقيقة الحال لم يقم للسيد
عذرا في صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر تكويني
يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الكائنات وامر تشريعي
عرفي وعليه مدار الثواب والعقاب والطاعة هو الاتيان
بما هو في الامر الثاني والرضا يترتب عليه دون الامر الاول
اذا خالف الثاني فتكلم بما جاء به الانبياء على ذلك
ولكن يجب ايجاد الكلام الحق والغرض كما تقوله المعتزلة لانه خلاف
النصوص ولا ضرورة في صرفها عن الظواهر وثانيا في تحقيق
صفة الكلام انه تعالى حي لان الحيوة عندنا صفة توجب
صحة العلم والارادة وعند الفلاسفة هو الدراك وعندنا

الكلام فيه

صفة زائدة على العلم والارادة كما في سائر صفات الكمال
سميع بصير للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان عندنا
كسائر الصفات لظواهر الآيات والاحاديث وقيل راجعتان
الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما تقوله الفلاسفة وقيل
الاولى ان يقال لما ورد الشرع بهما آمنا بهما وعرفنا انهما
لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما
لقصورنا ونقصاننا وهو منزه عن جميع سمات النقص لما
سبق من اجماع العقلاء على ذلك ولا شبيه له اي لا
شيء يشبهه في الصفات لان صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك
اعلى واجل مما في المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر
ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم وكامل وذاتي وكذا الحال
وسائر الصفات ولا ند له ولا مثل له قيل الند هو المثل المنازع
اي المخالف في القوة والمثل هو المساوي في القوة وقيل
المثل هو المشارك في الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء
ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية
كلية فلا شاركه غيره فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل لكان
كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصيته فالوجوب والامكان ان

ولا ضد له نسخه

كان من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كان من
لوازم المميز مع الخصوصية يلزم التركيب المنافي للوجوب
ولا شريك له لقوله تعالى لا اله الا هو ولقوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب
الوجود او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية والاول قد مر
الاشارة الى دليله في نفي المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد
الواجب لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما فلا بد له
من علة فاعلة مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا احدهما
ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه واما الثاني
والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره وتأمل والثاني
هو المشار اليه في الآية الكريمة وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز ان
يتفقا فلا يلزم الفساد ويمكن ان يقال ان التعدد مستلزم
امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما
او كليهما او لا يحصل شيء منهما والكل محال اما الاول فلاستلزام
كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض انه خالق هذا خلف
واما الثاني فلاستلزام اجتماع النقيضين واما الثالث فلاستلزام
ارتفاع النقيضين فان منع استلزام امكان التخالف لجواز ان

يكونا متوافقين في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاهما ايجاد الخير او الغالب فالخير واما لان ذاتيهما يقتضي الاتفاق فالجواب انه لا يخلو اما ان يكون قدرة كل منهما وارادته كافية في وجود العالم او لا شيء منهما كاف او احدهما كاف فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانه لا يمكن لهما التاثير الا بالاشتراك وعلى الثالث لا يكون الاخر خالقا فلا يكون الها فمن يخلق كمن لا يخلق قال تعالى انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال ولكن ان يتفقا على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل خشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم العجز واما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول يتعلق ارادة كل منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني والملازمتان بينتان لا تقبلان المنع وما اوردتم من المثال في سند المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في الحمل قدر ما يتم بالميل الصادر من الاخر حتى يحصل الحمل بمجموع الميلين وليس واحد منهما هذا

القدر من الميل فاعلا مستقلا وفي مبحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق الارادة والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما وهذا وجه متين من سوانح الوقت لا يسع فيه للمنصف ريبته والله الموفق ولي التوفيق والثالث هو حصر المعبودية وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احدا فقد دل عليه الدلائل السمعية والمعتمد عليه هو اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا الخلائق اولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك في العبادة قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ولا ظهير له اي لا معين له ولا يحل في غيره لا بطريق حلول الشيء في المكان ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى عليه السلام قال في المواقف ان النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته في المسيح او حلول صفة تعالى فيه كل منهما اما في بدن المسيح او نفسه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك فيه فاما ان يقولوا اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى

ابراهيم خليلاً وهذه الاحتمالات كلها باطلة وثالثها على الاخير
ان لو صح وهو واحد من الحواريين سأل عيسى عليه السلام
انك تقول قال ابي كذا وامر ابي بكذا ارناه اباك فقال عيسى
عليه السلام متى رآني فقد رآى الاب الحال في وان الكلام الذي
اتكلم به ليس من قبل ابي الحال في وهو الذي يعمل هذه الاعمال
التي اعمل آمنه وصدق بابي وابي في فعلى فرض صحته وعدم
التحريف يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به واطلاق
الاب عليه بمعنى المبدا او فان القوم كانوا يسمون المبادي
بالآباء وانت تعلم ان المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب
الالهية كثيرة وردها العلماء بالتاويل الى ما علم من الدليل فلو ثبت
ذلك لكان من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة الى حلوله في
علي واولاده قالوا لا يمتنع ظهور الروحاني في صورة الجسماني
كجبرئيل في صورة دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في
صورة بعض الكاملين كعلي واولاده الائمة المعصومين
رضي الله تعالى عنهم وانت تعلم ان الظهور غير الحلول فان جبرئيل
لم يحل في دحية الكلبي بل ظهر بصورته وهذا قرينة على انهم
لم يريدوا معناه ولا يقوم بذاته حادث قيل لان ما يقوم به

لابدان

لا بد ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في
الازل والخلو عن صفة الكمال نقص وهو منزه عن ذلك وهذا
انما يتم اذا لم يكن صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها واورد
على هذا انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن حال الخلو
متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف دائما
بنوع كمال تتعاقب افراده من الازل الى الابد واجيب عنه بانه اذا
كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ولا وجود له الا في ضمن الوجود
قلت انت خبير بضعفه وذلك كما سلف في الوجه في ابطال هذا الاحتمال
ما استلفناه من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية بجريان
برهان التضايف وغيره فيها هذا والمراد من الحادث ههنا الصفة
الحقيقية واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل
فيها في الجملة لكن بقدر تغيره وعدم خالقيته وذلك لان التبدل فيها
انما يجوز بما اضيف اليه لا بتغير في ذاته تعالى كما اذا انتقلت انت عن
يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي
عرضها الاضافة انما يتغير تعلقاتها دون انفسها لا يقال هذا
الدليل جار في الاضافات والسلوب مع تخلف المدعى عنه لانا
نقول لا نسلم جريان الدليل فيهما كليا فان مثل ايجاد العالم

وقد يقال انه ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها في الازل
نقصا بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل كمال ليظهر استتباعه
تعالى بالتقدم الزماني كما استاثر بالتقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال
ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم الايجاد في الازل
نقصا كما ليس عدم شمول القدرة للممتنع نقصا وقد يقال
ان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية ليس بشي كما بيناه
في تعليقاتنا واما السلوب فما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها
عنه تعالى ففي بيان الدليل فيها لا يفتقر لان السمع غير مختلف لامتناع الخلو
عنها ولا يتحد بغيره لان اطلاق الاتحاد على ثلثة انحاء الاول ان
يصير شي بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شي او ينضم اليه
شي وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب تعالى او
في غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان
فنيا فهما معدومان فلا اتحاد وان فني احدهما وبقي
الاخر فلا اتحاد ايضا بل بقي واحد وفني آخر والثاني
ان ينضم اليه شي فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع
شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان
يصير الشي شيئا آخر بطريق الاستحالة في جوهر او عرض كما يقال

صار الماء هواء وصار الابيض اسود والكل في حقه تعالى
محال اما الاول فلما مر واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا
في الاخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ظاهر
وان كان احدهما حالا في الاخر فلا يخلو اما ان يكون الواجب
حالا في الاخر او بالعكس والاول محال لاستغناء الواجب وامتناع
حلول المستغني والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب و
هو مستغن عن الحال لان الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحال
عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة غاية الامر ان يحصل
حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه انه ربما كان الواجب تعالى
هو المحل الاول للصور كما في العناصر الممتزجة الى الحلول صور
المواليد وصور الاحجار او الانفعال في الاجزاء المادية
عن صورها وسلمنا ان الواجب هو المحل الكلي لا نسلم انه لا يحصل
من الموضوع والعرض وان ماهية حقيقة كما قال الاشراقيون ان انواع
الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة
من الصورة الامتدادية والاعراض القائمة بها كالشكل المركب
من قطع الخط والهيئة الاجتماعية التي هي عرض واما الثالث فلان التغير
الجوهري والعرضي في حقه تعالى محال لما مر من عدم التبدل في صفاته الحقيقية

ليس بجوهر اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او المتحيز بالذات
وهو تعالى منزه عن الامكان والتحيز ولا عرض لان الوصف
محتاج الى المحل المقوم له والواجب مستغن عن غيره ولا جسم لان
الجسم مركب محتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ولا في حيز وجهة لانهما
من خواص الاجسام والجسمانيات ولا اشار اليه بهنا او هناك
ولا يصح عليه الحركة والانتقال لما سبق والمشبهة منهم من قال انه
جسم حقيقي ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال
بعضهم هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار
بشبر نفسه ومنهم من قال انه على صورة انسان ومنهم من قال انه
شاب امرد وجعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الرأس
ومنهم من قال انه في جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من
العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات ويئط
العرش تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على
العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له
وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف
هذا القائل عن جعل غير المتناهي محصورا بين حاصرين ومنهم من
تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه

ليس

ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه
حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين
بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهرية المتبعون لظواهر الكتاب
والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية ابي العباس احمد واصحابه
ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها ورأيت
في بعض تصانيفه انه لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال هو
معدوم وان يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجده ونسب النافين
الى التضليل هذا مع علو كعبه في العلوم النقلية والعقلية كما
تشهد به من يتتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم في بعض المواضع
ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصص الكعبة
بكونها بيت الله ولذلك يتوجه اليها في الدعاء ولا يخفى انه
ليس في هذا القدر غائلة اصلا لكن بعض اصحاب الحديث
من المتأخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء
بل نفس قبلة الصلوة وصرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير
تجوز ولا الجهل ولا الكذب لانهما نقص والنقص عليه تعالى
محال وانت تعلم ان بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات
وانه لا يجوز عليه التبدل لا حاجة الى سلب الجهل والكذب

قال قبلة الدعاء هو

فهو مثل ان من جوز الخلف في الوعيد يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى
وبعضهم منع ذلك زعما منه ان الكذب لا يكون الا في الماضي
والخلف في المستقبل وفساده ظاهر لان الكذب هو الخبر
الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي او في المستقبل وقد ثبت
كذب الله لهم فقال الله تعالى ألم تر الى الذين نافقوا يقولون
لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم و
لا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون
الا ان يقال فالوجه في دفع ان آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من
الآثار والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه
تعالى فيكون في قوة الشرط فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال
المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف
بالكذب كما ذكره علماء العربية في مثل قولهم للصبي تعال هو الا
انشاءات والتمني وفي قوله تعالى رب ارني وقضيتنا انتم انشاء
التمني وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة بلا ريب ويسمع
كما هو مذهب الاشعرية والسلف الصالح وخالفهم في ذلك
غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام واكمل في
بلغ يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذاة

والقرب

والقرب وخروج الشعاع والانطباع وفي حق الله تعالى والاخرة
يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون
تلك الشرائط شرطا في ادراكنا في هذه النشأة كونها شروطا
في النشأة الاخرة اذ في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يمكن
منها ادراك ذاته من دون تلك الشرائط كما قال من غير موازات
ومقابلة وجهة بل عند الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب
عادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشأة كرؤية اعمى الصين
بقة اندلس وكل موجود ممكن الرؤية عنده كالاصوات
والطعوم والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل
اما النقل فقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر
اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف
تراني وجه الاستدلال من وجهين الاول ان سوال موسى الرؤية
يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبي لا يطلب المحال فلا
مجال للقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة على ان الجاهل بما لا يجوز
على الله تعالى لا يصلح للنبوة اذ الغرض من النبوة ارشاد الخلق الى العقائد الحقة
والاعمال الصالحة ولا ريب في نبوة موسى عليه السلام وادنى
الوزم والثاني انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن

بهداية الخلق م

في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند
وقوع المعلق به والمحال لا يعلق على شيء من التقادير الممكنة و
اما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها
والجواهر كالطول والعرض في الجسم فلا بد لها من علة مشتركة بلا شك
مشترك بينهما لكون هو المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما
الوجود او الحدوث او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان
لتعلق الرؤية بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيجوز
رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود بنا على مذهب
الشيخ فانه ذهب الى ان الاشتراك لفظي ووجود كل شيء عينه وانه لا اشتراك
بين الوجودات الا في اللفظ كما هو المشهور واوله صاحب المواقف بان مراد
الشيخ انه ليس في الخارج هويتان احدهما الوجود والاخرى المهية فالاتحاد
بينهما في الذات والتحقق لا في المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مطلق الوجود
وهذا التاويل في غاية البعد وقيل وان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود
ان تم هذا الدليل على سبيل الالزام للمخالفين القائلين بالاشتراك
وقد ثبت وقوع رؤيته في الاخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر في اللغة
بمعنى الانتظار ويستعمل متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا

نقتبس

٢٣

نقتبس من نوركم اي انتظرونا وبمعنى التأمل وبفي ويكون بمعنى التفكر
والاعتبار ويستعمل في بمعنى يقال نظرت في ذلك الامر اي تفكرت
فيه وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل باللام يقال نظر السلطان
لفلان اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى وبالرؤية
النظر المستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان
الاية وردت مبشرة للمؤمنين والانتظار يوجب التنغص فلا يناسب
سياق الاية واما السنة فكقوله صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم
كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته والمعقول فان
اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم
لجوازها وعلى كون الاية الكريمة محمولة على الظاهر المتبادر منها واحتج
المنكرون بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار لان
الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى تمدح بكونه
لا يرى وما كان سلبه مدحا فكان وجوده نقصا يجب تنزيهه تعالى
عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون
اي لملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من الرؤية
المطلقة فلا يلزم من نفيها نفيها الثاني ان هذه القضية رفع للايجاب

الكل ولا اقل من احتمال الاية لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم
ثم ورود السلب فيكون سالبة جزئية ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال
الثالث انا لو سلمنا ان الاية عام في الاشخاص فلا نسلم عمومها
في الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث لا يرى
في الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على مطلبهم بل هو حجة لنا
لانه لو امتنع الرؤية لم يكن فيه تمدح انما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب
الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم رؤيته في الدنيا مع كونه
اقرب اليهم من حبل الوريد كاف في التمدح فلا ينافي رؤيته في
الدار الاخرة وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني ليس فيه
للتابيد بل للتاكيد ولهذا لا يتقيد بابدا ولو سلم انه للتابيد فانه مخصوص
بالدنيا لقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم مع انهم يتمنون
الموت في الاخرة للخلاص عن العقوبة ما شاء الله كان وما لم يشاء
لم يكن هذه العبارة ماثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم وفيه دليل على
انه مريد للكائنات لان الجملة الثانية ينعكس بعكس النقيض الى قولك
كل ما يكون فهو ما شاء الله فكل كائن مراده وما ليس بكائن ليس بمراد
فالكفر والمعاصي بخلقه وارادته لا بامره وهذا لان المستغني عنه
اذ قد علم سابقا غني لا يحتاج الى شيء في ذاته وصفاته وهذا

ايضا معلوم مما سبق فانه قد مر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة
والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه
وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة
فالله تعالى يريد وجودها ويكره تركها وان كانت حراما يريد تركها ويكره
وجودها وان كانت مندوبا يريد وقوعها ولا يكره تركها وان كان
مكروها فبعكس ذلك واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا
كراهة وهو سبق ولكن مع ارادته لا يرضاه لقوله تعالى ولا
يرضى لعباده الكفر هذا ايضا قدم ولا حاكم عليه بل هو الحاكم
على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم ولا يجب عليه شيء لان الواجب اما
عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة او عما تركه مخل بالحكمة
كما قال بعض اخر او ما قدر الله على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان
تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر ظواهر الايات
والاحاديث مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم وقوله عليه السلام
حاكيا عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي والاول
باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف شاء
فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود في كل افعاله
وكذا الثاني لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله يتضمن الحكم والمصالح

لا يحيط علمنا بحكمه والمصالح فيه على ان التزام رعاية الحكم والمصالح
لا يجب عليه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وكذا الثالث لانه
ان قيل باستحالة صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافي ما صرح به من ان الوجوب بمعنى
مع جواز الترك وان لم يقل به فات الوجوب اذ قد يكون محصله الى
انه تعالى لا يتركه على طريق جري العادة وذلك ليس من الوجوب في
شيء الا ان يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح كاللطف وهو ما يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء
كبعثة الانبياء وذهب المعتزلة الى وجوبه عليه تعالى مستدلين بان ترك
اللطف يوجب نقض غرض المكلف فيكون اللطف واجبا والا
لزم نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف
فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعام وهو يعلم
انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم يستعمل الداعي
ذلك التادب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه فرع على كون
افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد
التنزل عن هذا المقام انما يمشي فيما يتوقف عليه الطاعة وترك
المعصية وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك
والاصلح ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدنيا

والدين

والدين عليه تعالى وذهب معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح في الدين فقط
ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح في الحكمة والتدبير ومراد
الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير
المبتلى بالالام والاسقام ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب
عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه
حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يكون ابقاء ابليس طول الزمان
واقداره على اضلال العباد اصلح لهم مع انه يوجب مزيد عذابهم
ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل
حتى يقال كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم ولذلك
سال الاشعري استاذه ابا علي الجبائي عن ثلث اخوة عاش
احدهم في الطاعة واحدهم في الكفر والمعصية ومات الاخر صغيرا
فقال الجبائي يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب
فقال الاشعري ان قال الثالث يا رب لم اماتني صغيرا وما ابقيتني فاصلح وادخل
الجنة كما دخلها اخي المؤمن قال الجبائي يقول الرب كنت
اعلم لو عشت لفسقت فدخلت النار فقال الاشعري فان قال
الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي فلا ادخل النار كما امت
الثالث فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل بتتبع الاخبار

السلف الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة وأهل البدع
والأهواء ومن تلك القواعد أنه يجب عليه تعالى العوض عن الآلام
وقد استدلوا عليه بأن تركه قبيح لأنه ظلم فيكون فعله واجباً وقد
أبطله الأشعرية بأن القبح العقلي منتف والقبح الشرعي لا يتحقق لأنه
لو جوز تعالى عذاب المطيع وثواب العاصي لم يمنع منه ولا يجب
الثواب عليه على الطاعة ولا العقاب على المعصية خلافاً
للمعتزلة والخوارج فإنهم أوجبوا عقاب صاحب الكبيرة إذا
مات بلا توبة وحرموا عليه العفو وقد استدلوا عليه بأن الله تعالى
أوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في
وعيده والكذب في خبره وهما محالان وقد أجيب عنه بأنه
غايته عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى وقد اعترض
على الشريف العلامة بأنه يلزم منه جوازهما وهو محال لأن إمكان
المحال محال وقد أجاب عنه بأن استحالتهما ممنوعة كيف وهما من
الممكنات التي تشملها قدرته تعالى عليها قلت الكذب نقص والنقص
عليه تعالى محال فلا يكون من الممكنات فلا تشمله القدرة وبعد الكلام
القدرة من سائر وجوه النقص عليه كالجهل والعجز ونفي صفة
الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه في الجواب ما أشرنا

خلافاً للمعتزلة

إليه سابقاً

إليه سابقاً من أن الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط
معلومة من النصوص فيجوز الخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط
أو أن الغرض منهما إنشاء الترغيب والترهيب على أنه يجوز التمسك بما
يدل على استحالة وقوع التخلف لإبطال الوجوب عليه وفرق بين استحالة
الوقوع وبين الوجوب عليه لأن الجائز المحال في حق الله تعالى والأولى
أنه حرام عليه تعالى بل الوجوب والحرمة وهي تمام القدرة على الواجب
الحرام وقد اعلم أن بعض العلماء ذهب إلى أن الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى
وممن صرح به الواحدي في التفسير الوسيط في قوله تعالى في سورة
النساء ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ الآية حيث قال والأصل
في هذا أن الخلف في الوعيد جائز عليه وإن كان لا يجوز الخلف
في الوعد وقد بهذا وردت السنة عن رسول الله صلى الله عليه و
سلم فقال أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمد بن الأصفهاني حدثنا عبد الله
ابن محمد الأصفهاني حدثنا زكريا بن يحيى الساجي وأبو حفص عمر
السلمي وأبو علي الموصلي قالوا حدثنا هدبة بن خالد حدثنا سهيل
ابن أبي حزم حدثنا ثابت البناني عن أنس بن مالك رضي الله عنه
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله ثواباً
فهو منجزه ومن أوعده على عمله عقاباً فهو بالخيار وقد أخبرنا

ابو بكر حدثنا محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا احمد بن الخليل حدثنا
الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو بن العلاء
فقال يا ابا عمرو ايخلف الله تعالى ما وعده قال لا قال افرأيت من
اوعده الله تعالى على عمله عقابا انه يخلف الله وعيده فيه فقال
ابو عمرو من العجمة اتيت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد ان
العرب لا يعد عيبا ولا خلفا ان يعد شرا ثم لا يفعله بل يرى
ذلك كرما وفضلا وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لا تفعله قال
فاوجدني هذا في العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر
واني اذا اوعدته او وعدته لمخلف ميعادي ومنجز موعدي
والذي ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل احد
خلف الوعيد كما قال البشري الموصلي شعر اذا وعد السراء
انجز وعده وان اوعد الضراء فالعفو مانعه شعر واحسن يحيى
بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد
حق العباد على الله تعالى ضمن لهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا
ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه على العباد قال
لا تفعلوا كذا فاعذبكم ففعلوا فان شاء عفا وان شاء اخذ
لانه حقه واولاهما العفو والكرم لانه غفور رحيم انتهى بلفظه

وقيل

وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل القول وقد قال
الله تعالى ما يبدل القول لدي قلت يمكن حمل آيات الوعيد على انشاء
التهديد فلا خلف لانه ليس خبرا بهذا المعنى وان حمل على
الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المغفور
عن عمومات الوعيد بالدلائل المنفصلة ولا خلف على هذا التقدير
ايضا فلا يلزم تبدل القول واما اذا لم يقل بامثال هذين التوجيهين
فيشكل التفصي عن لزوم التبدل والكذب الكلي الا ان يحمل الآيات
الوعيد على استحقاق ما وعده لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة
اشارة الى ذلك حيث قال جزاؤه جهنم خالدا فيها بل ان
اثاب بالطاعة فبفضله من غير وجوب عليه ولا استحقاق
من العبد وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما هو بخلقه
على انه لا يفي شكرا لاقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عنه وان
عاقب بالمعصية فبعدله لانه لا حق لاحد عليه والكل ملكه
فله التصرف فيه كيف شاء ولا قبح هنا اجمع الامة على انه
لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه القبيح
لان الحسن والقبح العقليين منتفيان والشرعيين لا يتعلقان
بافعاله ولا ينسب فيما يفعل او يحكم الى ظلم وجور لما مر ويتوجه

وايضا الظلم هو التعدي على التصرف في ملك الغير وهذا ممتنع في حقه تعالى
محال لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف شاء وعلى وضع الشيء في
غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين
وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع بالنسبة اليه و
ان خفي وجه حسنه علينا وايضا لما علم انه لا قبح منه والجور و
الظلم قبيح فلا ينسب افعاله واحكامه اليهما تفعل الله ما يشاء
ويحكم ما يريد لا غرض لفعله لان الغرض هو الامر الباعث
للفاعل على الفعل وهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا
ولذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية الفاعل والله تعالى
اجل من ان ينفعل من شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بالغرض
وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدمه
فلو كان لفعله تعالى غرض لزم كونه تعالى مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض
واورد عليه انه يجوز ان يكون الاولوية راجعة الى غيره لا اليه فلا يلزم
الاستكمال بالغير ورد بانه ان كان حصول الاولوية للغير وعدمه
حصوله للغير متساويين بالنسبة اليه تعالى لا يكون باعثا له وان
كان حصوله اولى له لزم المحذور المذكور وما ثبت بهذا من انه لا غرض في
فعله لانه في الحقيقة يفعل لنفع نفسه فانه انما يفعل اذا كان

نعم ذلك

نعم ذلك لو كان احسن بالنسبة الى المحسن عدم نفعه مثلا اذا
احسن الى غيره لثواب الاخرة او لكونه ممدوحا او متوقعا لنفع
منه منفعة فظاهر وان احسن اليه للرحم والعطوفة عليه فلازالة
رقة القلب اللازم للجنسية كمن ينقذ حيوانا من المهلكة فهو لتخفيف
الم الروح عن نفسه وايضا المعتزلة اثبتوا الفعل له تعالى غرضا وتمسكوا بان
الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد
بان العبث هو الخالي عن الفائدة والمصلحة لا الخالي عن الغرض
وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكن لا شيء منها باعثا
له على الفعل كما يشعر به قوله راعى الحكم فيما خلق وامر وابدع
واودع فيها المنافع ولكن لا شيء منها باعثا له تعالى على الفعل وان
كانت معلومة له تعالى كما ان من يغرس غرسا لاجل التمر يعلم
ترتب المنافع الاخر على ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع
باغصانه وغيرهما والباعث له على الغرس هو التمر لا غير فجميع
تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ما سوى التمر
بالنسبة الى الغارس وايضا الايات والاحاديث الموهمة بالعلل
والاغراض مأولة بتلك الحكم والمصالح اذا اتقنت ذلك علمت
ان ما قاله شارح المقاصد من ان تعليل بعض الافعال سيما

الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود و
الكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك واما تعليلها بان
بانه لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث كلام غير معقول
فانه ان اريد بالتعليل حمل تلك الحكم على غاية باعثة ولا
من افعاله واحكامه تعالى معللة بهذا المعنى وان اريد ترتبها على
الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك على ان الايام
ان بعضنا مما يطلع علينا وبعضنا مما يخفى الا على الراسخين في العلم
المؤيدين بنور من الله وروح منه تفضلا ورحمة لا وجوبا و
لا حاكم سواه وبهذا ايضا علم مما سبق فليس للعقل حكم في حسن
الاشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب قالوا الحسن
والقبح يطلق على معان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص والثاني
ملايم الوطن ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع
في ان هذين المعنيين ثابتان للصفات في انفسهما وان مدركهما العقل
ولا يختلف بالاعتبار والثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب
والعقاب آجلا وهو محل الخلاف اذ هو عندنا ماخوذ من
الشرع لاستواء الافعال كلها في انفسها لا تقتضي المدح والذم
والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع

حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وهو عند المعتزلة عقلي قالوا
للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن او قبح يقتضي
مدح فاعله وثوابه او ذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد يدرك
بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد
يدركه العقل بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدركه العقل بنفسه لا بالضرورة
ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم م
آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك
الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما
بالامر والنهي واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد
لحكم العقل ولا موقع عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوايل منهم
ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها
وذهب بعض المتقدمين منهم الى اسناد الحسن والقبح الى بعض الصفات
وذهب بعض منهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه
دون الحسن لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء
الصفة الموجبة للقبح قال الجبائي ليس حسنها وقبحها لصفات
حقيقية بل لوجوه واعتبارات واوصاف اضافية تختلف

بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم للتأديب او الظلم والدليل
على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل
فعله بل بيان ان فعله مخلوق الله تعالى فلا لحكم العقل بالاستقلال
على ترتب الثواب والعقاب على افعاله فالحسن ما حسنه الشرع
والقبيح ما قبحه الشرع لان افعال العباد كلها مخلوقة
لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ وان الله تعالى يوجد فيهم داعيا
وبانضمامه يحصل الافعال وعلى الوجهين لا لحكم العقل باستقلال
بحسن شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور فحسن قوله ما حسنه الشرع انه
لم يرد به نهي شرعي تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى والواجب
والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل
وعلى المكلف وكذلك ما قاله المصنف في المواقف القبيح ما نهي عنه
شرعا والحسن بخلافه وقال في شرح المباح عند اكثر اصحابنا
من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق وان فعل
البهائم فقد قيل انه لا يوصف بالحسن ولا بالقبح باتفاق الخصوم
وفعل الصبي مختلف فيه وليس للفعل صفة حقيقية او اعتبارية
باعتبار حسن او قبيح كما قال بعض المعتزلة كما مر ولو عكس
لكان الامر بالعكس اي كان ما هو حسن قبيحا وما هو قبيح حسنا

وهو

وهو اي الله تبارك وتعالى غير متبعض ولا متجز لعدم الاجزاء
له اذ بها الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالاخر الانقسام في الوهم
والوهم وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى
منزه عن ذلك ولا حد له يمكن ان يراد به نوع الاجزاء العقلية
فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن حمله على ما يراد فالنهاية
في حمل التبعض والتجزي على الاجزاء الخارجية والعقلية ولا نهاية له
لان النهاية من خواص المقادير والمصنف بالغ في تهذيب العبارات
وتحريرها فانه كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق
صفاته واحدة بالذات اي كل واحد من صفاته الحقيقية كالعلم
والقدرة والارادة واحدة بالذات استدل عليه بانه
القدرة مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر او الى الموجب
والاول محال لاستلزام التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والعدم
لا يستند الى القادر وكذا الثاني لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد
على السواء وليس صدور البعض اولى من بعض وفيه بحث
ان المحقق كان استناد القديم الى القادر جائز ولكن لا يختص
عن التسلسل على هذا التقرير في الصفات التي هي مبادي الاختيار
ولا يخفى ان صدور جميع الاعداد ممنوع لجواز ان يكون بعضها

أولى من البعض في نفس الامر وان لم نطلع على وجه الاولوية
غير متناهية بحسب التعلق لان مقدوراته ومعلوماته وكذا مراداته
غير متناهية اما المعلومات فظاهر لانه تعالى يعلم الواجبات والممكنات
والممتنعات بأسرها وهي غير متناهية واما المقدورات فلان مقدوراته
وارادته لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهي غير متناهية بمعنى
انها لا تنتهي الى حد لا يمكن تجاوزه قلت لا حاجة في تعلق العدد
الى ذلك فان جميع الممكنات معدودة لم يجوز انه يصح منه تعالى ان يوجد كل
منها ويتركه فجميعها متعلق العدد بهذا المعنى وان لم يمكن اجتماعها في
الوجود مقدورا بناء على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا واما
في تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة الالهية الازلية قد تعلقت
في الازل بوجود الممكنات كل منها في الوقت الذي يوجد فيه فجميعها
متعلق الارادة وهي واحدة وان كانت متعلقة بحسب الوجود
ذا اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة ايضا الى ذلك ثم من المتن
ان له تعالى صفات وانه لا يتعلق بالغير كالحياة والبقاء عند الاشعري
فلا يتصور فيها الحكم بالتساوي التعلقات فهي وجدي مقدوراته
قليل من كثير لان ما وجد منها متناه ومقدوراته غير متناهية
بل لا نسبة بينهما في النسب المقدارية ولها الزيادة والنقصان

ومخلوق

ومخلوقاته ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولله تعالى ملائكة
وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا يذكرون
ولا يؤنثون لما ورد في الكتاب والسنة والملائكة جمع ملاك
على الاصل لان الهمزة كانت متروكة بناء على كثرة الاستعمال فلما
جمعوا ردوها والتاء لتأنيث الجمع وهو مقلوب مالك من الالوكة
وهي الرسالة سموا بها لانهم وسائل بين الله تعالى وبين الناس
اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع وليس المراد تعدد الاجنحة
لا الحصر في هذه الاعداد لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه رأى جبرئيل ليلة المعراج وله ستمائة جناح منهم جبرئيل
وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحي وميكائيل
يتعلق به تعيين الارزاق واسرافيل يتعلق به نفخ الصور
للموت والبعث وعزرائيل يتعلق به قبض الارواح
خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشرفهم لكل واحد منهم اي من الملائكة
مقام معلوم من المعرفة والقرب والائتمار بامر من اوامر الله تعالى
وقيل انهم لا يترقون ولا ينزلون عن مقامهم وهذا قول
بعض الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان الاية وهو قوله تعالى
وما منا الا له مقام معلوم لا يدل على نفي الترقي ويجوز الترقي واثبات

تعلم انه شأني ظاهراً قال جبرئيل ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت
لا يعصون الله تعالى ما امرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في
المستقبل وما صدر عنهم في قصة خلق آدم من قولهم أتجعل فيها من
يفسد فيها الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة
لدفعها وتسمية الافساد والسفك الدم ليس عنده غيبة كما توهم
بل مثل ذلك على ان الغيبة لا يتصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم
نحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس فخراً بل تزكية النفس والبحث لتتم
نور الشبهة وأما ابليس فالاكثرون على انه لم يكن من الملائكة كما هو
ظاهر قوله تعالى كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت وماروت
ليس مقبولاً عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس احمد بن تيمية
ان السبب في انزال الملكين ان السحر قد شاع في ذلك الزمان واشتغل
الناس به واستنبطوا اموراً غريبة منها وكثر دعوى النبوة فبعث
الله تعالى الملكين ليعلما الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة
السحرة الكفرة وقيل هما رجلان سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده
قراءة الملكين بالكسر وما يقال من انهما كانا ملكين من اعظم الملائكة
علماً وزهداً وديانة فانزل الله تعالى لابتلائهما بما ابتلي به ابنوا
آدم وركب فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا

والشرب والزهرة كانت فاجرة في الارض فواقعاها بعد ان
شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها بالاسم الاعظم
الذي كانا يعرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم
فصعدت الى السماء فمسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب و
لم يقدر الملكان على الصعود غير مقبول ولا معقول لان الفاجرة
كيف قدرت على الصعود ومسخها الله تعالى وجعلها كوكباً مضيئاً
ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم
الذي به صعدت الفاجرة بل هما علماها فسياق هذه القضية
يشهد بكذبها وليس في كتاب الله وسنة رسوله ما يدل على صدقها
والقرآن وكذا سائر الكتب الالهية كلام الله تعالى غير مخلوق
لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
والانبياء اجمعوا على انه متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف
ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن
الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علماً ضرورياً
بارسالهم من الله تعالى ليبلغوا احكامه وتصديقهم بان يخلق المعجزة
على ايديهم فثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام
ثم يثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل الملل في كونه تعالى

متكلما لكنهم اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم
لما راوا قياسين متعارضين في النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له و
كل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله تعالى قديم وكلام الله مولف
من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما كذلك فهو حادث
فكلام الله تعالى حادث واضطروا الى القدح في احد القياسين
ضرورة امتناع صدق النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات
فالحنابلة ذهبوا الى انه كلامه تعالى حروف واصوات وهي قديمة
ومنعوا ان كل ما هو مولف من حروف واصوات مترتبة
فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف قلت ما بالهم
لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف وقيل انهم
منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للادب
واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي كما
قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان او قلب
ولا حالا في مصحف او لوح ومنع عن اطلاق القول بحدوث
كلامه وان كان ~~النفسي~~ المراد هو اللفظ رعاية للادب واحترازا
عن ذهاب الوهم الى الكلام الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث
كلامه فانه مولف من اصوات وحروف وهو قائم بغيره

ومعنى

ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف والاصوات في
جسم كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي او غير ذلك كشجرة موسى
فهم منعوا ان المولف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى والكرامية
لما راوا ان مخالفة الضرورة الظاهرة التي ارتكبها الحنابلة اشنع
من مخالفة الدليل وان ما ارتكبه المعتزلة من كون كلامه صفة لغيره وان
معنى كونه متكلما كونه خالقا للكلام في الغير مخالف للعرف واللغة
ذهبوا الى ان كلامه صفة له مولفة من الحروف والاصوات الحادثة
القائمة بذاته فهم منعوا ان كل ما هو صفة له فهو قديم والاشاعرة
قالوا الكلام معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم منعوا ان كلامه مولف
من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في حدوث
الكلام اللفظي انما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب المصنف
الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة واورد في ذلك مقالة
ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم
بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان
مراده مدلول اللفظ وهو القديم عنده واما العبارات فانما
تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ
حادثة على مذهبه ولكنها ليست كلاما له حقيقة وهذا الذي فهموه له لوازم

قديم

لكن فاسدة لعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم
من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة ولعدم المعارضة والتحدي
بما هو كلام الله حقيقة ولعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى
غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام
الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا
للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو المكتوب في
المصاحف المقروء بالالسن المحفوظ في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقروء
غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ وما يقال من ان الحروف والالفاظ
مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ لعدم
مساعدة الآلات والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث
تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الادلة
وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل ان محمد بن
عبد الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية الاقدام وبعضهم
وفيه بحث اما اولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهي
ولا خبر وانما يصير احدها بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق
على الكلام اللفظي انما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ كما
من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى

منه غير

منه غير مرتب يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة
موجودة بوجود لا يكون فيها سيالة وهو سفسطة من قبيل ان يقال ان
الحركة توجد في بعض الموضوعات منه غير مرتب وتعاقب بين اجزائها
واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ
من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم
اجتماعها بسبب قصور الآلة وعدمه فنقول هذا الفرق ان اوجب
اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته من جنس الالفاظ وان
لم يوجب وكان ما يقوم بالقارئ وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة
والتغاير بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان
من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية تعالى
مجانسا للصفات المخلوقات واما رابعا فلان لزوم ما ذكر
من المفاسد ممنوع فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى
انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس
كلام الله تعالى بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على
الصفة القائمة بذاته فلا نجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر
الاشاعرة ما خلا المص وموافقيه واما علم من الدين كون ما بين الدفتين
كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله تعالى حقيقة لا على انه صفة

فانه تعالى كيف يزعم انه من ضروريات الدين مع اختلاف
اهل الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة
انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم
عن ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن
حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف وبعضها مما
لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته ولتمام تحقيق
الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مبدأ الكلام
النفسي فينا صفة يتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على
الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة غير الحرس
وهي مبدأ الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد يتخلف عنهم العلم
فان كلام الغير معلوم لنا مع تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك
الصفة منا فليس كلاما منا بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها
في خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير اذا تمهد ذلك فنقول
كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته
الازلية التي هي مبدأ تاليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة و
تلك الكلمات المرتبة قديمة ايضا بحسب وجودها العلمي بل الكلمات
والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي

وليس

وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة
والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود الخارجي بحسب هذا الوجود
كلام لفظي وبهذا الوجه يسلم عن لزوم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على
مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى لفظا قائما بغيره وعلى مذهب
الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف
والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام
متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى
بل معانيها وعلى ما اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات
مع كونها من الاعراض السيالة قائم بذاته تعالى من غير ترتيب والترتب
فيها لقصور الآلة فانه يؤدي الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم
على ذلك ما رتبه المصنف على مذهب متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان
المتحدى به يكون كلام الله تعالى وانكار كون ما بين الدفتين
كلام الله تعالى يكون كانكار كلام الحافظ كون ما بين اوراق
ديوان الحافظ فيكون كفرا في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا
المكتوب كلام الله تعالى الا انه دال على الكلام الموجود بالوجود اللفظي
ولعل المتامل الصادق محض رفض التعصب يشهد بحقية هذا المقال
واسماؤه توقيفية ولم يجز اطلاق اسم عليه لم يرد به اذن الشرع

في الوجود العلمي يلزم حدوثها
والتعاقب بينهما ح

قال في المواقف وشرحه ليس الكلام في الاسماء الاعلام
الموضوعة في اللغات بل انما النزاع في الاسماء الماخوذة
من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا
دل العقل على اتصافه تعالى بها جاز الاطلاق عليه سواء ورد
بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال
وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت له تعالى
جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق
بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد
بها علم سبقه غفلة ولفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم
من كلامه وذلك مشعر بسبق الجهل ولا لفظ العاقل لان
العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال و
انما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ
الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فيكون
مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم ماخوذ من
التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع من ايهام لما
لا يليق في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار
بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه

الى انه لا بد فيه من التوقيف وهو المختار للاحتياط فلا يجوز الاكتفاء
يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل
بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع انتهى قلت
وذهب الامام الغزالي الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى على
طريق الوصف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها
فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى
ولا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجراهما وهو تعالى
منزه عن ان يتصرف فيه احد كذا قال ويشكل بلفظ خداي وتكري
وامثالهما في سائر اللغات مع شيوعها من غير نكير اللهم الا
ان يقال ان لفظ خداي معناه خود آينده اي الموجود بذاته
فيكون مرادفا لواجب الوجود كما ذكره المولى الرازي في بعض
تصانيفه وتعالى مثل ذلك في اسمائه بحسب سائر اللغات الا ان يكن
واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما فالظاهر
انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية والمعاد اي الجرح فانه
المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكون
منكره حقيقا باجماع اهل الملل الثلث وبشهادة نصوص القرآن
في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التاويل كقوله تعالى اولم ير

الانسان انا

انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا
ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها
اول مرة وهو بكل خلق عليم وقال المفسرون نزلت هذه الاية
في ابي بن خلف خاصم النبي صلى الله عليه وسلم واتاه بعظم قد رم وبلي
ففتته بيده فقال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال النبي صلى
الله عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقطع عرق
التأويل بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين
الايمان بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وبين انكار المعاد الجسماني
قلت ولا القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة وبين الحشر
الجسماني لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعي
حشرها جميعا ابدانا غير متناهية وامكنة غير متناهية وقد ثبت
تناهي الابعاد بالبرهان وباعترافهم فيحشر الاجساد وتعاد
فيها الارواح باعادة البدن المعدوم بعينه عند بعض المتكلمين
بل عند اكثرهم او بان يجمع الاجزاء المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم
وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم بعينه موافقة للفلاسفة
وهم قد يدعون بداهة استحالته ويزعمون ان الامام ابا علي نبه
عليها منها ما ذكر ابن سينا في التعليقات انه اذا اوجد ثانيا

ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت اخر وعلم ذلك او شوهد
علم ان الموجود واحد واما اذا اعدم فليكن الموجود الثاني ا
وليكن المعاد الذي حدث ب وليكن المحدث الجديد ج
ولكن ب كج في الحدوث والموضوع وغير ذلك ولا يخالفه الا
بالعدد فلا يتميز ب منه في استحقاق ان يكون ا منسوبا اليه
دون ج فان نسبة ا الى امرين متشابهين من كل وجه الا
في النسبة التي ينظر فهل يمكن ان يختلفا فيها او لا يمكن لكنهما اذا
لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل
ا انما هو اولى لب دون ج لانه كان لب دون ج
فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل نقول
الحق انما يكون ح بلى اذا صح مذهب من يقول ان الشيء الواحد
فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ثابتا
لم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود وامكن ان يعلم بالاعادة
الى ان يبطل من وجوه اخر واما اذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم
في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون
له الوجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل
منهما معادا او لا يكون ولا واحد منهما معادا واذا كان الجميع محالا

الأشكال لوجهان كون الموضوع للكل مع ان الكل واحد منها
عين نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة
كان باعتبار ~~الموضوع~~ الواحد القائم موجودا واحدا او ذاتا الموضوع م
واحدة او بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره
ونفسه ذاتا واحدة بقي الاثنينية الصرفة لا غير هذا الكلام ق وربما
يختلج في الاوهام انه اذا عدم في الخارج بقي في نفس الامر بحسب
وجوده الذهني فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لو كان
ثابتا في العدم ق وجه دفعه ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو
الصورة المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود
الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا بالفعل
ق وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدأ
المعروض موجود فيه ايضا فليس نسبة الموجود الذهني الى المعدوم
السابق اولى من نسبته الى المبدأ المعروض فتأمل فانه دقيق
وبالتأمل حقيق ق ومنها انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم
بين الشيء ونفسه فان الموجود سابقا ولاحقا شيء واحد
ق اورد عليه ان اللازم تخلل العدم بين وجودي الشيء الواحد
استحالته اول المسألة ق ولا يخفى عليك انه من تقدم الشيء على الشيء

مطلقا

مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود
الشيء الثاني ق واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم الشيء على
نفسه بان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم
لزم تقدمه بالوجود على نفسه ق وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء
على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم بتقدمه على نفسه
تقدما زمانيا ق وكذا استحالة اعادة بعض الوجه الثاني وهو ان
يكون الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة وتاليفها كما مر اولا لانه
لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثاني
ايضا لان اجزاء الشخص كبدن زيد مثلا وان لم يكن لها جزء
صوري لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل
معين فاذا تفرق اجزاؤه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان
لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل
بعينهما اولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني
لا يكون المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله فيكون
تناسخا ق ومن ثم قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ
لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا
من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما اذا كان كذلك فلا يستحيل

اعادة الروح اليه ولكن ذلك من التناسخ وان سمي ذلك
تناسخا كان ذلك مجرد اصطلاح فان الذي دل على استحالته
الدليل تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء
بدنه واما تعلقها بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع
تشكلها بشكل مثل الشكل الاول فهو الذي نعنيه بالحشر الجسماني
وكون الشكل والاجتماع بالشكل غير الشخص والاجتماع السابق
لا يقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها
فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول عمره
الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك لو اخذ بجناية في صغره
لم يعد التبديل مما لزم قبله فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا لا ينبغي
ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان الشكل مماثلا
للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر المتكبرون كامثال
[illegible] الذر وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة
جرد مرد مكحلون والحاصل ان الحشر الجسماني عبارة عن عود
النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل
ذلك التبدلات والمغايرات التي لا تقدح في الوحدة بحسب
العرف والشرع لا تقدح في كون المحشور هو المبدأ فافهم ذلك

واعلم

واعلم ان المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره واما
المعاد الروحاني اعني التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات
[illegible] والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكون منكره
ولا يمنع شرعيا ولا عقليا من اثباته قال الامام في بعض تصانيفه
اما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا
ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة
الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك
المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في مدة الحيوة غير ممكن
لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم القدس لا يمكنه
ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء
هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما
تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم
فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة
قويت ما فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قادرة
على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية
القصوى من مراتب السعادات قلت سياق هذا الكلام مشعر بان
اثبات الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة

ما اثباته لیس من المسائل الکلامیة وهذا کما ان الرسل باجمعهم
اتفقوا على المعاد الجسمانی علی ما بسط فی کتاب المعاد وبالغ فیه
واقام الدلائل بزعمه على نفیه فقال فی کتابی النجاة والشفاء
انه یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبیل
الی اثباته الا من طریق الشریعة وتصدیق خبر النبوة وهو الذی
للبدن عند البعث وخیراته وشروره معلوم لا یحتاج الی ان
یعلم وقد بسطت الشریعة الحقة التی اتانا بها سیدنا محمد صلی
السعادة والشقاوة بحسب البدن ومنه ما یدرک بالعقل و
بالقیاس البرهانی وقد صدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة
الثابتتان بالقیاس الی الانفس وان کان الاوهام منا تقصر
عن تصورها الآن وسیاق هذا الکلام مشعر بان اثباته
للمعاد الجسمانی لیس من حیث الحکمة بل من حیث الشریعة فان
التمسک بالدلائل النقلیة لیس من وظائف العلم فلا یلزم
ان اثباته من المسائل الحکمیة بل هو اراد ان یجمع بین العقل و
الشریعة وکذا المجازات والمحاسبة لظواهر النصوص المتکثرة
المشعرة بالجزاء والحساب فی الحکم فی الحساب مع انه تعالى عالم
بتفاصیل اعمال العباد ان یظهر فضائل المطیعین ومناقبهم و

وفضائح العصاة ومثالبهم على اهل الموقف تتمیما للمسرة
الاولین وحسرة الآخرین والصراط للنصوص انه حق
والکتاب والسنة وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من
الشعر واحد من السیف یعبر علیه جمیع الخلائق من المؤمنین والکفار
وعلى ذلک حمل قوله تعالى وان منکم الا واردها وانکره کثیر من
المعتزلة منهم القاضی عبد الجبار متمسکین بانه لا یمکن العبور علیه ومن
ذلک ما کان عبثا ولو امکن ففیه تعذیب الانبیاء والصالحین
ولا عذاب علیهم یوم القیامة ورد بان العبور علیه امر ممکن بحسب
الذات غایته انه من عادی والانبیاء یجوزون علیه من غیر
تعب ونصب منهم کالبرق الخاطف ومنهم کالریح الى بعض
الى آخر ما ورد فی الحدیث والمیزان حق وهو عبارة عما
یعرف به مقادیر الاعمال ولیس علینا البحث عن کیفیته بل نؤمن
به ونفوض کیفیته الى الله تعالى وقیل یوزن صحایف الاعمال
وقیل یجعل الحسنات اجساما نورانیة والسیئات اجساما
ظلمانیة وعلى هذا یندفع به شبهة المعتزلة وهی ان الاعمال اعراض
وقد عدمت فلا یمکن اعادتها وعلى تقدیر اعادتها لا یمکن وزنها
وعلى تقدیر امکان مقادیرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث

مثل الحكمة

ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة في الوزن مع ان الحساب على الله
ليس بواجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير معللة
بالاغراض فلا يسأل عما يفعل والميزان عند بعض السلف واهله
كفتان ولسان وساقان قد روي في الحديث وذكر بلفظ
الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين بالقسط للاستعظام وقيل
لكل مكلف ميزان وخلق الجنة والنار حق اي هما مخلوقتان الآن
لقوله تعالى أعدت للمتقين واتقوا النار التي أعدت للكافرين
ولقصة آدم وحواء ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون
على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله صلى الله عليه وسلم
سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت
المعتزلة انهما ليستا مخلوقتين الآن بل تخلقان يوم الجزاء لانهما
لو كانتا موجودتين فاما في عالم الافلاك او في عالم العناصر او
في عالم آخر والكل باطل اما الاول فلانه ورد في التنزيل ان
عرض الجنة كعرض السموات والارض فكيف يوجد الجنة والنار معا
فيها واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما والجواب منع
امتناع الخلاء وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الوجه

مملوءة

مملوءة بجسم آخر قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت
العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض
من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على عدم وجودهما بان افعال الله تعالى
لا تخلو عن حكم ومصالح فالحكمة في خلق الجنة والنار المجازات بالثواب
والعقاب وذلك غير واقع قبل القيمة اجماعا من المسلمين فلا فائدة
في خلقهما الآن فيكون ممتنعا والجواب انه لا يجب عليه رعاية
المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلا نسلم انحصار الفائدة
في المجازات ولئن سلم فلا نسلم انه غير واقع قبل القيامة اذ قد ورد
في الحديث انه يفتح للمؤمن في قبره باب الى الجنة وللكافر باب
الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه
المكروه من النار ويخلد اهل الجنة في الجنة واما الكافر فيخلد
في النار وقال الجاحظ وعبد الله العنبري ان دوام العذاب
انما هو في حق الكافر المعاند دون المبالغ في الاجتهاد الى الحق على
بقدر وسعه وان لم يهتد اليه اذ لا تقصير منه ولا تكلف الله
نفسا الا وسعها وفي المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب
منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظهور الكتاب والسنة و
الاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار مخلدون

في النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة بعد ان يعذب
عصاتهم بقدر المعصية او يعفى عنهم واما الاطفال فالجمهور
على ان اطفال المشركين في النار لما روي ان خديجة رضي الله
عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا
في الجاهلية فقال هم في النار وقيل من علم الله تعالى منه الايمان
والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان
ففي النار وقال النووي في شرح صحيح المسلم الصحيح ان اطفال
المشركين من اهل الجنة وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم
خدم اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون
الا ما كنتم تعملون قلت هذا لا يدل على كونهم خدم اهل الجنة
فلا بد لهم من دليل ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار
وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج بل يخرج آخرا
الى الجنة تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلوده قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره والايمان
خير ورؤيته لا تكون قبل دخول النار اجماعا فيكون بعد خروجه
فلا يكون مخلدا فيها ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله
دخل الجنة والآيات المشعرة بخلود [illegible] على

المكث

على المكث الطويل جمعا بين الآيات المعارضة لها فان الخلود حقيقة
في المكث الطويل اعم من ان يكون مع الدوام ام لا وقالت المعتزلة
ان صاحب الكبيرة ان لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج
انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة او كبيرة كافر واختلف
العلماء في تعريف الكبيرة فقيل ما فيه حد وهو قاصر وقيل ما
فيه حد او لعن او وعيد بنص الكتاب او السنة او علم ان
مفسدته كمفسدة ما فيه احد الثلثة او اكثر منه او اشعر
المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كما قتل رجلا
يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه مستحق دم او وطئ زوجته
وهو يظنها اجنبية قال الروياني من اصحاب الشافعي رحمه الله
الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير حق والزنا واللواطة
وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل
مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط في الغصب ان يبلغ دينارا او
ضم اليها شهادة الزور واكل الربا والافطار في نهار
رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق
الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في
الكيل والوزن وتقديم الصلوة على وقتها وتأخيرها عن

شرب ه

وقتلها بلا عذر وضرب المسلم بغير الحق والكذب على النبي عليه السلام
وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر وأخذ الرشوة
والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان
ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة
ونسيان القرآن بعد تعلمه وإحراق الحيوان بالنار وامتناع
المرأة عن زوجها بلا سبب واليأس من رحمة الله تعالى
والأمن من مكره والإهانة أهل العلم وحملة القرآن والظهار
وأكل لحم الخنزير وفي وجه تأخير صلوة واحدة الى الاخرى
وقتل المسلم بغير حق واداء الشهادة بلا اعتقاده والعفو
عن الصغائر والكبائر بلا توبة والمراد بالعفو ترك عقوبة
الجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة جائز لقوله تعالى إن الله لا يغفر
أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد
التوبة لأن الكفر بعد التوبة ايضا كذلك فيلزم تساوي ما
يقع في الغفران وما أثبت له والشفاعة لدفع العذاب و
رفع الدرجات حق لمن أذن له الرحمن من الانبياء والمؤمنين
بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن
ورضي له قولا وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه

وعند المعتزلة لم يجز العفو عن الكبائر بلا توبة ولم يجز الشفاعة لهم
وأما الصغائر فمعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة
عندهم لرفع الدرجات وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم
لأهل الكبائر من أمته لقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لأهل
الكبائر من أمتي وهو حديث صحيح وبذلك بطل مذهب المعتزلة
في انكارهم الشفاعة لأهل الكبائر مستدلين لقوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة
وأجيب عنه بمنع دلالته على العموم في الأشخاص والأحوال ولئن
سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة وهو مشفع فيهم
أي مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله عليه وسلم مشفع في جميع
الجن والانس إلا أن شفاعته في الكفار لتعجيل فصل الخطاب
فيخفف عنهم أهوال يوم القيامة وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات
فشفاعته عامة كما قال الله تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين
ولأنه مطلوب لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى
لما ورد في الحديث أن الله تعالى يقول اشفع تشفع وسل تعط
وهو صلى الله عليه وسلم لا يرضى إلا باخراج من كان في
قلبه مثقال ذرة من الإيمان من النار فهذا هو الشفاعة الكبرى

التي خص بعض العلماء المقام المحمود به وعذاب القبر
للمؤمن الفاسق وللكافر حق لقوله تعالى النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون
أشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية ربنا أمتنا اثنتين
وأحييتنا اثنتين والمراد بالإماتتين والإحياءين الإماتة الأولى ثم
الإحياء في القبر ثم الإماتة فيه أيضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الإحياء
في الحشر ولقوله صلى الله عليه وسلم إن أحدكم إذا مات عرض
عليه مقعده بالغداة والعشي إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة
وإن كان من أهل النار فمن أهل النار فيقال هذا مقعدك حتى يبعثك
يوم القيمة وقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فإن عامة
عذاب القبر منه وقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة
أو حفرة من حفر النيران ونقل العلامة التفتازاني عن السيد
أبي الشجاع أن الصبيان يسئلون وكذا الأنبياء عليهم السلام
وقيل إن الأنبياء عليهم السلام لا يسئلون لأن السؤال على
ما ورد في الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل السؤال
على النبي عن نفسه وأنت خبير بأنه لا يدل على عدم السؤال
على عدم السؤال مطلقا بل عن نبيه فقط وذلك أيضا في النبي الذي لا يكون

على ملة نبي آخر واختلف الناس في عذاب القبر فأنكره قوم
بالكلية وأثبته آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من أثبت التعذيب
وأنكر الإحياء وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل
بل قال تجتمع الآلام في جسده فإذا حشر أحس بها دفعة وهذا
إنكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال بإحيائه لكن من غير
إعادة الروح ومنهم من قال بالإحياء وإعادة الروح معا
ولا يلزم أن يرى أثر الحيوة فيه حتى إن المأكول في بطن الحيوانات
يحيى ويسأل وينعم ويعذب ولا ينبغي أن ينكر لأن من أخفى النار في
الشجر الأخضر قادر على إخفاء العذاب والنعيم قال الإمام الغزالي في
الإحياء اعلم أن لك ثلث مقامات في التصديق بأمثال هذا
أحدها وهو الأظهر والأصح والأسلم أن تصدق بأن الحية مثلا موجودة
وهي تلدغ الميت ولكن لا تشاهد ذلك فإن هذه العين لا تصلح لمشاهدة
تلك الأمور الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم
الملكوت أما ترى أن الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبرئيل
عليه السلام وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بأنه صلى الله عليه وسلم
يشاهده فإن كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الإيمان بالملائكة و
الوحي أهم عليك وإن آمنت به وجوزت أن يشاهد النبي صلى الله عليه وسلم

فلا تشاهد الآن فكيف لا يجوز هذا في الميت المقام الثاني أن تذكر
أمر النائم حتى إنه يرى في نومه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه
في نومه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه
من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وأنت
ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة في حقه والعذاب
حاصل لكنه في حقك غير مشاهد وإذا كان العذاب ألم اللدغ
فلا فرق بين حية تتخيل أو تشاهد المقام الثالث أنا نعلم أن الحية
بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الألم
بل عذابك في الأثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الأثر
من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع
من العذاب إلا بأن يضاف إلى السبب الذي يفضي إليه في العادة والصفات
المهلكات تنقلب موذيات ومؤلمات في النفس عند الموت فتكون آلامها
كآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات فإن قلت فما الصحيح من هذه
المقامات الثلث فاعلم أن من الناس من لم يثبت إلا الأول و
أنكر ما بعده ومنهم من أنكر الأول وأثبت الثاني ومنهم من لم يثبت
إلا الثالث وإنما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار أن كل
ذلك في حيز الإمكان وأن من أنكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته

وجهله

بإتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره منكر جحدا أفعال الله تعالى مما
لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلث
في التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب
بنوع واحد من هذه الأنواع ورب عبد يجتمع عليه الأنواع
الثلثة هذا هو الحق فصدق به وسؤال منكر ونكير حق لقوله صلى
الله عليه وسلم إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال
لأحدهما منكر والآخر نكير فيقولان ما كنت تقول في حق هذا الرجل فإن
كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله أشهد أن لا إله إلا الله
وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول
هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ذراعا ثم ينور فيه ثم
يقال له نم فيقول أرجع إلى أهلي فأخبرهم فيقولان نم كنومة العروس
الذي لا يوقظه إلا أحب أهله إليه حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك
وإن كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثله
لا أدري فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول ذلك فيقال للأرض
التئمي عليه فتلتئم عليه فتختلف أضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى
يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وأنكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية
الملكين منكرا ونكيرا وقالوا إنما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه

اذا سئل والنكير انما هو بعد بعض الملكين وهو خلاف ظاهر الحديث
والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال الملكين
اكثر من ان يحصى بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان كان
كل واحد منها خبر الآحاد واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين
وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر متأخري المعتزلة وبعض
الشيعة متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب وما سبق حجة عليهم و
من تأمل في عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعه تعالى لم يستنكف
عن قبول امثال هذا فان للنفس نشآت وهي في كل نشأة
تشاهد صورا تقتضيها تلك النشأة فكما انها تشاهد في المنام
صور الاشياء بدون ما في اليقظة كذلك تشاهد في حال الانخلاع عن
البدن امورا لم تكن تشاهدها في الحيوة والى ذلك يشير قول من قال
الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وبعثة الرسل جمع رسول وهو
منها رسالة الله تعالى الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية
بالمعجزات جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة
عند تحدي المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته
ولها سبعة شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه
من الترك الثاني ان يكون خارقا للعادة الثالث

ان تتعذر معارضته الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ولا يشترط
التصريح بالدعوى بل يكفي قرائن الاحوال الخامس ان يكون
موافقا للدعوى السادس ان لا يكون ما اظهره مكذبا له فلو
انطق الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد
كذبه بخلاف ان يحيي الميت فيكذبه فان الصحيح انه لم يخرج عن المعجزة
لان احياءه معجزة وهو غير مكذب انما المكذب هو ذلك الشخص
بكلامه وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح فيه وقيل
معجزتي كذا ففعل خارجا فلم يدل على صدقه السابع ان لا يكون
المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها او متأخرة عنها بزمان
يسير معتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات
من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حق اما نبوة آدم
فبالآيات الدالة على انه أمر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمانه
نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على
ما نقل عن بعض البراهمة كفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون
النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم فقط وبعض
البراهمة والصابئية بنبوة شيث وادريس فقط وبعض اليهود
بانكار نبوة غير موسى عليه السلام على ما نقل في تضاعيف كلمات

بعض ما شاهد منهم وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون
~~رسالته الى غير العرب~~ نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبعض النصارى
وبعض اليهود ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث
قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك
الا كافة للناس وما قيل ان الاحتياج الى النبي كان مختصا بالعرب
لتفشوا الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد فانهم لاخلالهم دينهم
بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين ومحمد صلى الله عليه وسلم خاتم
الانبياء اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر الخوارق وكلاهما
بلغا حد التواتر على ان القرآن الكريم الذي اوحي اليه موجود محفوظ
وقد دعا المخالفين مرارا عديدة الى معارضته بان يأتوا باقصر سورة من مثله
فلم يقدروا عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة
والمقارعة بالسيوف ولم يأت من زمنه الى هذا الزمان احد بمثله و
لا بما يدانيه وسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتاليف العجيب
المخالف لما تعهده فصحاء العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع
كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة
والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على اتيان مثله كما ذهب اليه الجمهور او لمجموع
الامرين كما قال القاضي او لصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة

من نوبهت

كما ذهب اليه النظام وان كان هذا سخيف الكلام او بان
سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة حتى يثبت نبوته صلى الله
عليه وسلم على ان المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر كل منها
فالقدر المشترك منها متواتر كشجاعة علي رضي الله عنه وسخاء حاتم
وهو كاف في اثبات المطلوب وسيرته المطهرة واحواله قبل
النبوة وبعدها وخلقه العظيم وبيانه المعارف الالهية والدقائق
الحكمية التي نقل عنه بحيث عجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشأ بين قوم
غلب فيهم الجاهلية ولم يمارس الخط والتعليم والتاديب الى غير ذلك
من شمائله الكريمة التي هي اقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم و
اما كونه خاتم الانبياء ولا نبي بعده فلقوله تعالى ولكن رسول الله
وخاتم النبيين ولقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة
هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال اهل البصائر لما كان
فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش
والمعاد واعلامهم الامور التي يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة
الشبه الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء جميع هذه الامور على
وجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق بعده حاجة للخلق الى البعث

بعده فلانه ختم النبوة وأما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته

الشريعة فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين والانبياء معصومون

من الكفر قبل الوحي وبعده من الكبائر والعصمة عندنا ان لا يخلق

الله فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور وأجمع اهل الملل والشرائع

كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم

فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى وفي جواز صدوره

اي صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف

منعه الاكثرون وجوزه القاضي ابو بكر واما سائر الذنوب فان كانت

كبائر فهم معصومون عن تعمده واما صدوره سهوا عنهم وعلى سبيل

الخطاء في التأويل فقال المص في المواقف انه جوزه الاكثرون

وقال العلامة الشارح المختار خلافه وعن الصغائر المشعرة بالخسة

كسرقة لقمة عمدا ايضا كما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد

قال في شرح العقائد واما الصغائر فتجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي

واتباعه وتجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة

والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه

هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة ومنع

الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا

اظهار الكفر تقية واذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بالمعصية

فان كان منقولا بطريق الاحاد فمردود وان كان بطريق التواتر

فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى وكونه قبل البعثة

قلت هذا الكلام لا يخفى ما بين اوله واخره من التنافي وأخيرة المواقف

ونشرها انهم معصومون في زمان نبوتهم عن الكبائر مطلقا اي

سهوا وعمدا وعن الصغائر عمدا ابتدا والمحققون من المحدثين والسلف

الصالح على عصمتهم من الصغائر والكبائر مطلقا وبعد النبوة وما يشعر

بصدور المعصية عنهم محمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار

سيئات المقربين وهم افضل من الملائكة العلوية عند اكثر

الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين

ايضا افضل من عامة الملائكة وعند المعتزلة وابي عبد الله الحليمي و

القاضي ابو بكر منا الملائكة افضل والمراد بالافضل اكثر ثوابا

منه عند الله وذلك لان عبادة الملائكة فطرية لا مزاحم لهم

عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات فيكون عبادتهم

اشق قال النبي صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احمزها

اي اشقها قلت وعلى هذا اندفع ما يتوهم من ان اساوة الادمي

مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك افضل

لان ذلك انما يدل على كون الملك اشرف بسبب كثرة مناسبته
مع المبدأ في الذراعة وقلة الوسائط لا على انه افضل بمعنى كونه
اكثر ثوابا عند الله تعالى واهل بيعة الرضوان وهم الذين قال الله
تعالى فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة
واهل غزاة بدر وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله عليه
بقرب قليب بدر وكانوا ثلثمائة وثلثة عشر شخصا والكفار تسعمائة
وخمسين وقد تعاضدت الاحاديث الصحيحة في ساير مناقبهم وانهم من اهل
الجنة وقد عدهم الامام البخاري رضي الله تعالى عنه في جامعه
الصحيح وسمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم في
البخاري مستجابة وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن
والحسين وعائشة وساير ازواج النبي عليه السلام وكرامات
الاولياء حق وهي امور خارقة للعادة يظهر على يد المؤمن المتقي
العارف بالله تعالى وصفاته المتوجه بكله الى جناب قدسه غير
مقرون بدعوى النبوة وبذلك يمتاز عن المعجزة وبالصفات
المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة
بل الكفرة احيانا استدراجا لهم وزيادة في غيهم حتى يأتيهم
امر الله وهم غافلون كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم

ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم
مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين
وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رايت الله يعطي العبد ما
يحب وهو مقيم على معصيته فانما ذلك استدراج ثم تلا
فلما نسوا ما ذكروا به الآية وبخلاف المعونة وهي ما يظهر من عوام
المسلمين عند اضطرارهم تخليصا لهم من المحن والبلايا والاستاذ
ابو اسحق منا والمعتزلة ينكرون كرامات الاولياء اذ يشتبه
بالمعجزة ورد بانها تمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي وبانها
معجزة للنبي وكرامة للولي الذي ظهرت على يده والدليل على حقيتها
قصة مريم واصف بن برخيا وما تواتر عن غيرهما من اولياء امة محمد
صلى الله عليه وسلم بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما
يكون احد لم يشاهد بعضها او يتواتر لديه بحيث يمتنع
عنده تواطؤ المخبرين على الكذب يكرم الله بها من يشاء
ويختص برحمته من يريد وهذا اشعار بوجه تسميتها بالكرامات
ولو قال يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته من يشاء لكان
اوفق لنظم القرآن واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول
التي يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكنها

جعلها الشيعة من الاصول وزعموا فيها امورا تخالف
مذهب الجمهور جرت عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوة
حفظا لعقائد عامة المسلمين عن الخطأ والخلل وصونا
لهم عن الوقوع في مساوي الزلل كما قال المص والامام الحق
بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق لقبه النبي صلى الله عليه
وسلم بذلك واسمه عبد الله ابن ابي قحافة ثبت امامته
بالاجماع وان توقف فيه بعضهم اولا لان الصحابة قد اجتمعوا
يوم وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة
فقالت الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر
منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقول رسول الله صلى
الله عليه وسلم الائمة من قريش واستقر رأي الصحابة بعد المشاورة والمراجعة
على خلافة ابي بكر واجمعوا على ذلك وبايعه علي
على رؤوس الاشهاد بعد توقف منه فصار امامة مجمعا عليه
بلا مدافع ولقب بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينص النبي
صلى الله عليه وسلم على امامة احد خلافا للبكرية فانهم زعموا
النص على ابي بكر رضي الله عنه والشيعة فانهم يزعمون النص
على علي رضي الله عنه اما نصا جليا واما نصا خفيا والحق عند

الجمهور نفيها ثم عمر الفاروق الفارق بين الحق والباطل
برأيه الصائب ثبت امامته بنص الامام والاجماع فان
ابا بكر رضي الله عنه لما انقضت مدة خلافته سنتان واربعة اشهر
او ستة اشهر مرض فلما ايس من حياته دعى عثمان واملى عليه كتاب
العهد لعمر رضي الله عنه فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما
عهد ابو بكر ابن ابي قحافة آخر عهده بالدنيا خارجا عنها
واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن
الفاجر اني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذلك
ظني ورائي فيه وان جار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت
ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما
كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا
لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا
لمن فيها وان كان عمر فوقع الاتفاق على خلافته فقام عشر سنين
بامر الخلافة والامامة واقامهما على نهج العدل والاستقامة
واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يدي ابي لؤلؤة
غلام المغيرة ابن شعبة وحين ... موته قال لا اجد احدا احق
بهذا الامر من الذين توفي فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو

عثمان ص

عنهم راض فسمى ~~عبد الرحمن~~ وعليا والزبير وطلحة وعبد الرحمن
ابن عوف وسعد ابن ابي وقاص وجعل الامر شورى بينهم
فاجتمعوا بعد دفن عمر وفوضوا الامر خمستهم الى عبد الرحمن
ابن عوف ورضوا بحكمه واختار عثمان وبايعه بمحضر من
الصحابة فبايعوه وانقادوا له وصلوا معه الجمع والاعياد
فصار ذلك اجماعا ثم عثمان ذو النورين سمي به لان النبي
صلى الله عليه وسلم زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام كلثوم
بنتا اخرى فلما ماتت قال عليه السلام لو كان عندي ثالثة
لزوجتكها ثم علي المرتضى الذي ارتضاه رسول الله صلى الله
عليه وسلم في امر الدنيا والدين ومناقبه اكثر من ان يحصر واوفر
من ان يستقصى لما استشهد عثمان اجتمع كبار المهاجرين
والانصار بعد ثلثة او خمسة من موت عثمان رضي الله عنه
على خلافة علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل
بعد مراجعة طويلة وامتناع كثير فبايعوه فصار خلافته
اجماعا من اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة ستة سنين و
استشهد على راس ثلثين من وفات النبي صلى الله عليه وسلم
فتم نصاب الخلافة على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

الخلافه

الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقيل ان الثلثين
انما تم بخلافة امير المومنين حسن بن علي المرتضى رضي الله عنهما
بستة اشهر بعد وفات ابيه والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة
وهي الخلافة الحقيقية فلا ينافي ذلك تسمية الائمة من اهل الحل و
العقد بعض من بعدهم خليفة ولا ما ذكر الفقهاء من انه يجوز
اطلاق خليفة رسول الله على السلطان والافضلية بهذا الترتيب
اي ترتيب الخلافة عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف بين
عثمان وعلي رضي الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب على
الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تعارض الظنون في عثمان و
علي وعن ابي بكر هذا انه يفضل علي على عثمان والمعنى الافضلية
اي المراد منها هنا اكثر ثوابا عند الله تعالى بما كسب من خير
لا انه اعلم واشرف نسبا ونحو ذلك مما اشتبه في وصفه افضل
موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون من
جميع الوجوه او بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذي
وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعني من جهة
الثواب لا الرجحان من الوجوه الاخر فلا ينافي ذلك رجحان الغير
في احاد الفضائل الاخر ولا في مجموع الفضائل من حيث المجموع

وتمام تفصيله في الحواشي الجديدة لنا على الشرح الجديد للتجريد
والكفر عدم الايمان الايمان في اللغة التصديق كقوله
تعالى وما انت بمؤمن لنا اي مصدق لنا وفي الشرع هو
التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة تفصيلا فيما
علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
واتباعه والتلفظ بكلمتي الشهادة مع القدرة عليه شرط فمن
اخل به فهو كافر مخلد في النار ولا تنفع المعرفة القلبية من غير اذعان
وقبول لان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا
واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادة عن الايمان
قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله ولما يدخل الايمان
في قلوبكم وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم
اللهم ثبت قلبي على دينك حيث نسب فيها وفي نظائرها الغير المحصورة
الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق
والعمل خارج عنه لمجيئه مقرونا بالايمان معطوفا عليه في عدة
مواضع من الكتاب كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
فان الجزء لا يعطف على كله فلا يقال جاء القوم وافرادهم ولا

عندي

عندي العرف واحادها وتفصيل المقام ان ههنا اربع احتمالات
الاول ان يجعل الاعمال جزءا من حقيقة الايمان داخلة في قوام
حقيقته حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة الثاني
ان تكون اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد في
العرف الشعر والظفر واليد والرجل جزء الزيد مثلا ومع ذلك
لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان
للشجرة تعد جزءا منها ولا يقال بانعدامها بانعدامها وهذا
مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق
وبين الاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع
الاعمال حقيقة كما ان الشجر في الشجرة المعينة بحسب العرف الظاهر
المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق
فلا يطلق الانعدام عليها ما بقي الساق وقس على الانسان المعين
كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها
فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها
كما تقدم تمثيلا بالشجرة الثالث ان يجعل الاعمال اثارا

خارج عن الايمان مجتنب له ويطلق عليها لفظ الايمان
مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني الا ان يكون اطلاق
اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي الرابع ان
يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال
من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
وهو مذهب بعض الخوارج واعلم ان الاسلام هو الانقياد
الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين والاعمال التي تترتب عليها
والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا بالايمان والاتيان بما كلفنا به من
الصلوة والزكوة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام
الظاهر عن الايمان كما قال الله تعالى قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل
لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا ويصح ان يكون الشخص مسلما في
ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الصحيح
المقبول عند الله لا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس
كما هو في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال واعلم انه لو فسر
التصديق المعتبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم فلا بد في اعتباره
قيد اخر ليخرج الكفر العنادي كما مر اليه الاشارة وقد عبر عنه بعض المتاخرين
بالتسليم الباطني والانقياد القلبي وتعوب منها قبل التصديق

وجعله ركنا في الايمان والاولى ان يفسر التصديق بالتسليم ح

ان ثبت

ان ثبت باختيار كل الصدق الى اخره وهو يحوم حول ذلك
وان لم يصب الحق ولا نكفر احدا من اهل القبلة وهم الذين اعتقدوا
بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا
بالشهادتين الا فان من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة
اذا عجز عن النطق لخلل في لسانه او لعدم التمكن منه لوجه من
الوجوه الا بما فيه اي بما يعلم منه نفي الصانع القادر المختار
ذكره بعد القادر لان الاختيار الذي اثبته الفلاسفة ليس اختيارا
عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي اثبته المتكلمون اعني صحة
الفعل والترك فلا يغني عن القادر لان القادر قد يطلق على التارك
الفعل ويفعل بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى العلمي فعلا
او قولا او بما فيه شرك اما في وجوب الوجود او في الخالقية
كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون النور فاعل الخير و
الظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون وقد
سئل الامام ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل تلامذة
امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم نزهوا عن
ما يشبه الظلم والقبح لا يليق بالحكم وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز
تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتاثير وايجاد

فالكل متفقون على انه تعالى منزه عن سمات النقص والزوال وآفه
في المعبودية كعبدة الاصنام والكواكب والنار
وانكار النبوة وانكار ما علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة
او انكار امر مجمع عليه قطعا مثال الاول الذين ينكرون النبوة
مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثاني المنكرون للبعث
الجسماني كما سبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر ولحل تحلي الرجال
بالفضة كالاركان الخمسة للاسلام وهي شهادة ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم
رمضان وحج البيت واستحلال المحرمات فلا بد من التقييد بكون
تحريم مجمعا عليه وان يكون حرمته من ضروريات الدين وكذا
فيما تقدم وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير اصلا وبدون
القيد الثاني ان كان الاجماع مستندا الى النظر لا يثبت ايضا و
كذا ان كان مستندا الى دليل قطعي ولم يكن مشتهرا الحق
بضروريات الدين قلت ومع هذه القيود يدخل فيما
تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتابه المنتحل في علم الجدل
انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة ولا تكفير لمنكر المجمع عليه
اذا لم يكن من ضروريات الدين لا تكفير بطريق الاولى قلت ولا بد

ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على
العناد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة بين اهل الاسلام
واما اذا لم يعلم ذلك فمعذور والله اعلم واما غير ذلك كالقائل
بخلق القرآن واما القادحين في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
بما لا يوجب تكفيرهم فهم يكفرون وكذا قذف عائشة رضي الله
عنها وسب الصحابة بغيرها ذكر ليس بكفر على الاصح وان سب الشيخين وقد سبق
فالقائل به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم اي القول
بانه تعالى جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها
من غير تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الامام الرافعي في العزيز
وذكر العلامة الشريف في اول شرح المواقف فان قلت
نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليست في معاني من الامور
التي عدها المصنف من موجبات الكفر كما ذكروا في اوائل باب الردة
انه لو قال اني ارى الله في الدنيا يكلمني شفاها كفر مع ان الآمدي
ذكر ان اصحابنا على ان رؤية الله تعالى في الدنيا جائزة عقلا
واما سمعا فاثبته بعض ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى في
المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان
لم تكن رؤية حقيقية قلت حكمهم بالردة بالكلمات مبني على ان

يفهم منها احد الامور المذكورة ثم انظر ان التكفير في المسائل
المذكورة بناء على دعوى المتكلم شيئا منها غاية منصب النبوة
بل اعلى مراتبها ثم فيه مما لا نعلمها هو من ضروريات الدين وهو
انه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل صلوات المصلين وفيه
علم الباقي من الكلمات وتامل فيها يظهر لك مع اشعارها باحد الامور
التي نقلها المصنف رحمه الله والتوبة وهي في اللغة الرجوع فاذا
اسند الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعم واللطف على العبد واذا
اسند الى العبد كان المراد بها الرجوع من المعصية قال الله تعالى ثم
تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا
الى الطاعة والانقياد وهي في الشرع الندم على المعصية من حيث
هي معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها
اذا قدر عليها ثم قيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات
والمندوبات ثم قيد الحيثية لخروج الندم على شرب الخمر مثلا لا لكونه
معصية بل للاضرار على المضار الدنيوية كالصداع وخفة العقل
والاخلال بالمال والعرض ثم قيد الاقلاع عنها في الحال لخروج الندم عليها
ما مضى من غير عزم على عدم العود [illegible] اذا قدر عليها ثم شرط
بعضهم في حقوق الناس رد المظالم وقد يبقى الاقلاع في الحال

والعزم مع الاستغفار والحال
ثم قيد العزم لخروج الاقلاع
مع الندم م
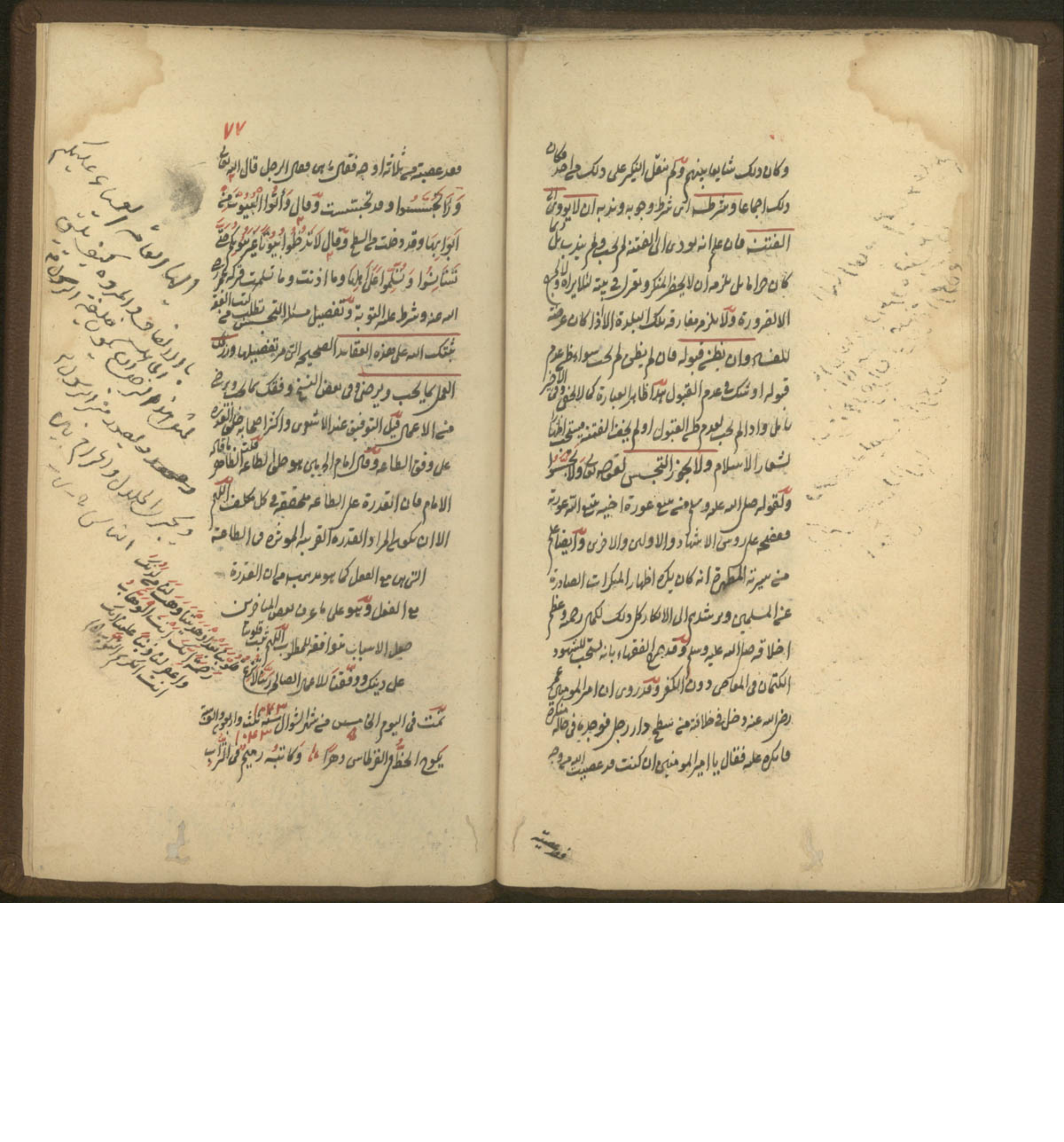
لايكون

76

لايكون بدونه لان دوام الغضب غضب وقيل هو واجب راسه
ولا مدخل له في اصل التوبة ثم شرط المعتزلة ان لا يعاد على ذلك
الذنب وان يستديم الندم ثم عندنا ليسا بشرطين في حصول
التوبة واجبة لقوله تعالى وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ
وقوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا وهي مقبولة
عند الله تعالى لطفا ورحمة واحسانا من الله لا وجوبا بالاتفاق ثم العود
الى الذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها عبادة مستقلة
ثم قضيت وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف
مبني على ان الندم لكونه مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب او لكونه
ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثاني فلا يصح التوبة الموقتة
مثل ان يترك الذنب سنة لا مرقى يوجب التوبة ثم حد النوع
على ان لا يعود اليها والامر بالمعروف جمع لما يومر به فلانك
ما يؤمر به واجبا فواجب الامر به وان كان مندوبا فمندوب
الامر به والمنكر ان كان حراما وجب النهي عنه وان كان مكروها
كان النهي عنه مندوبا ولا شرط في الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر كونه ماذونا من جهة الامام والوالي لان احاد الصحابة
والتابعين كانوا يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن

اقران

ما يؤمر به م



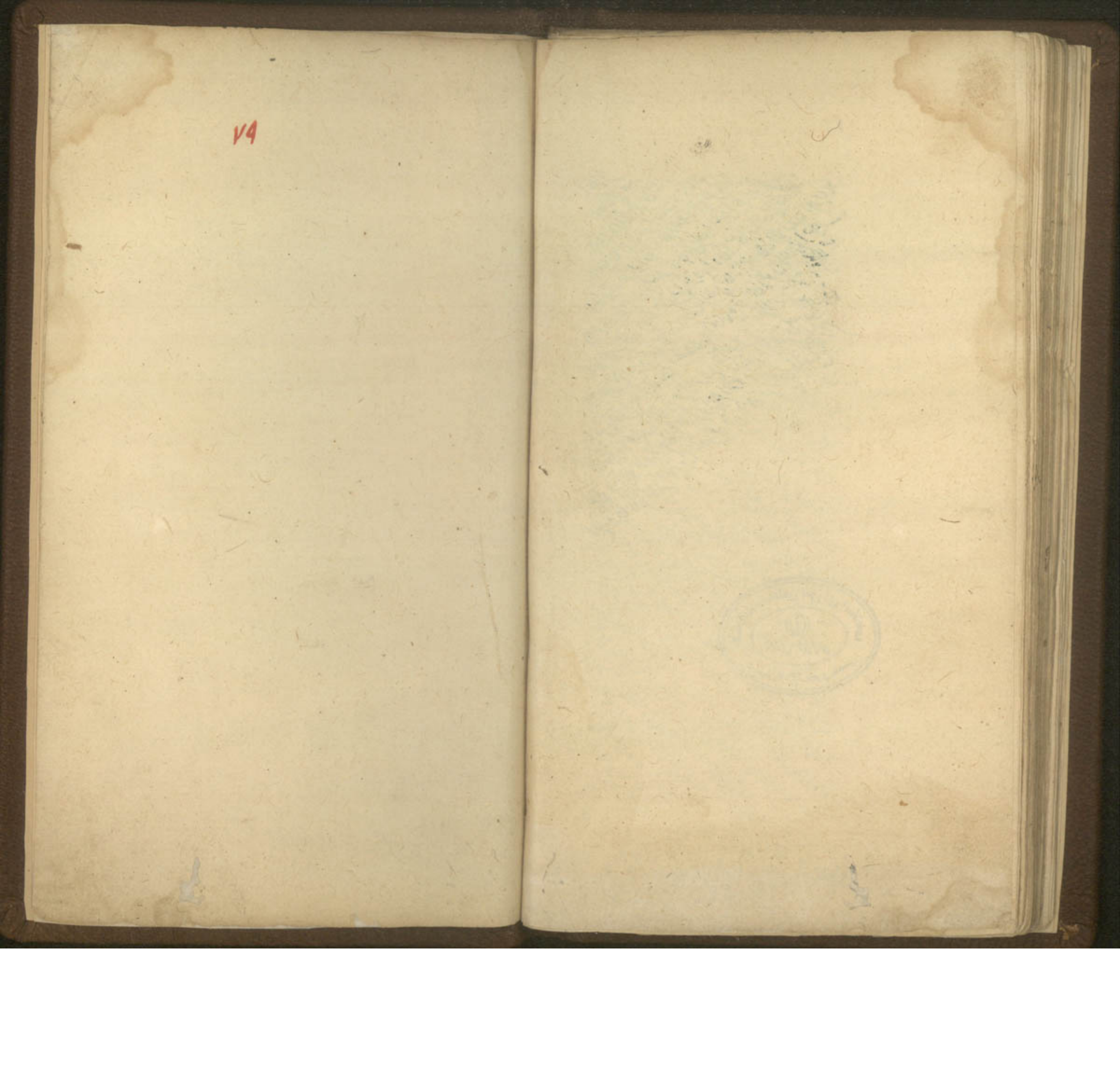
وكان ذلك شايعا بينهم ولم ينقل النكير على ذلك من احد فكان
ذلك اجماعا وشرطه اي شرط وجوبه وندبه ان لا يؤدي الى
الفتنة فان علم انه يؤدي الى الفتنة لم يجب ولم يندب بل ربما
كان حراما بل لزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته لئلا يراه ولا يخرج
الا لضرورة ولا يلزم مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة
للفساد وان يظن قبوله فان لم يظن لم يجب سواء ظن عدم
قبوله او شك في عدم القبول هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى وفي الاخير
تامل واذا لم يجب لعدم ظن القبول او لم يخف الفتنة يستحب اظهارا
لشعار الاسلام ولا يجوز التجسس لقوله تعالى ولا تجسسوا
ولقوله صلى الله عليه وسلم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته
وفضحه على رؤس الاشهاد والاولين والاخرين ولانه ايضا علم
من سيرته المطهرة انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة
عن المسلمين ويرشدهم الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم
اخلاقه صلى الله عليه وسلم وقد صرح الفقهاء بانه يستحب للشهود
الكتمان في المعاصي دون الكفر وقد روي ان امير المؤمنين عمر
رضي الله عنه دخل في خلافته من سطح دار رجل فوجده في حالة منكرة
فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله من وجه

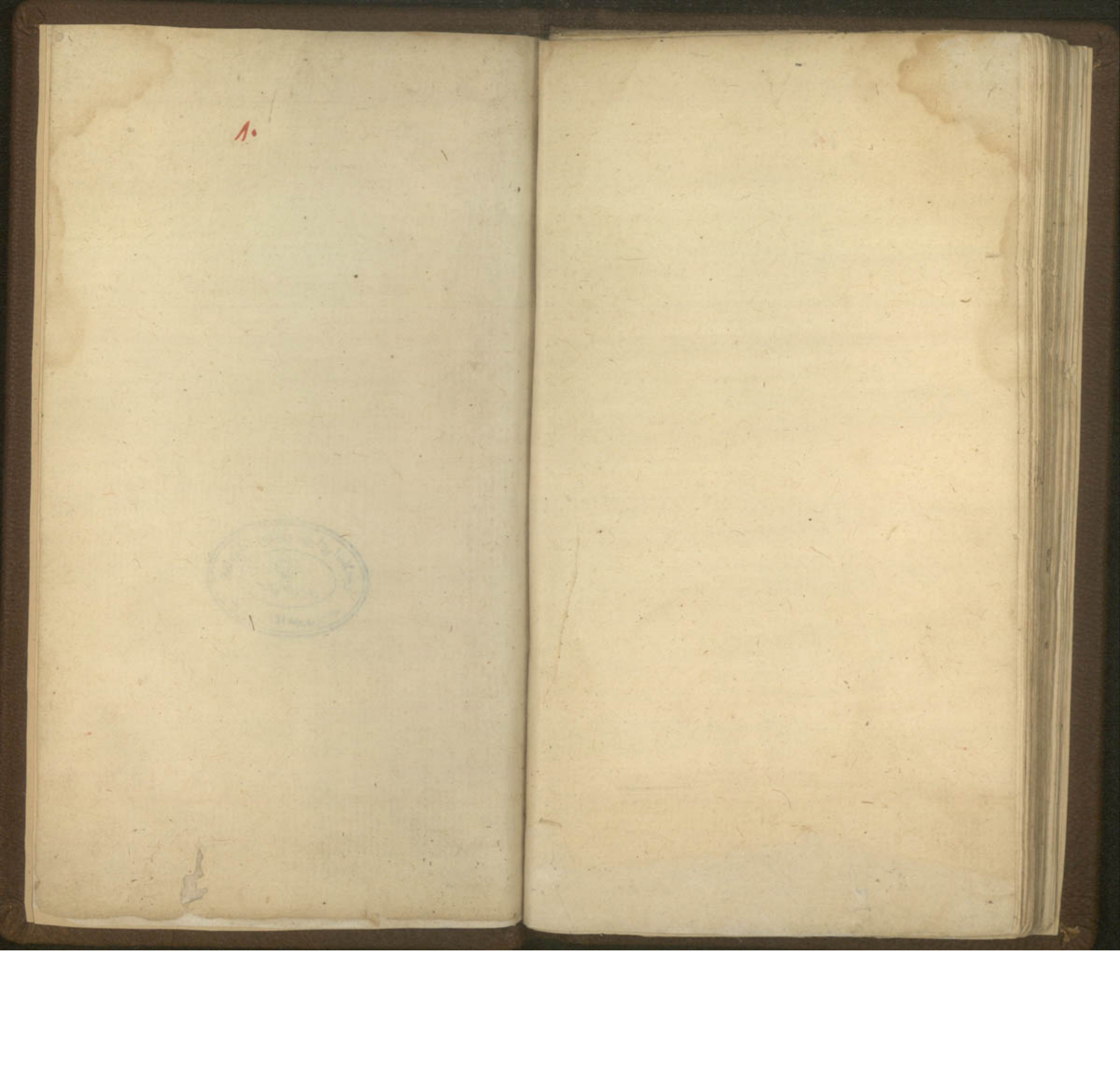
فقد عصيته

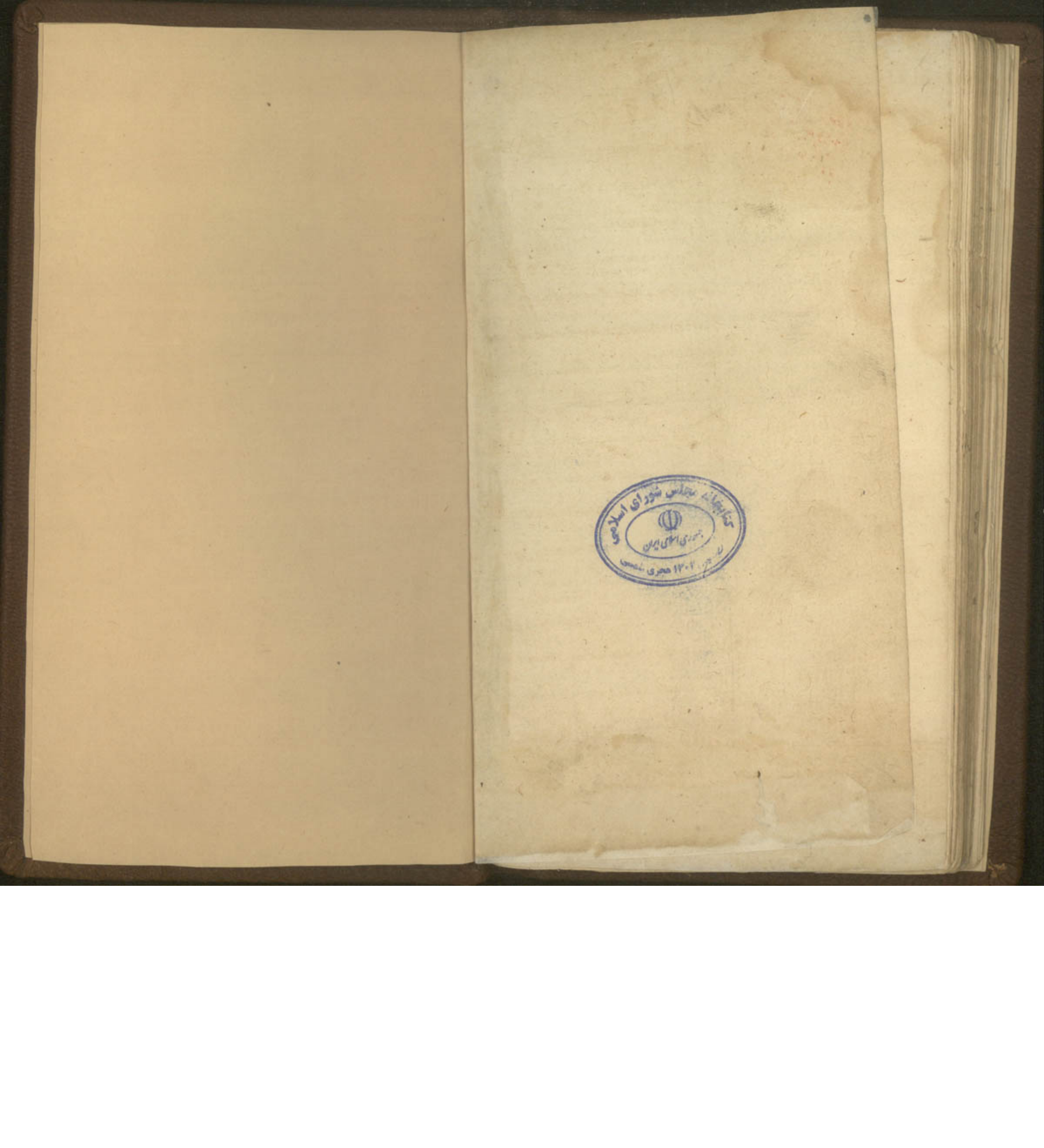
فقد عصيته من ثلاثة اوجه فقال وما هي فقال الرجل قال الله تعالى
ولا تجسسوا وقد تجسست وقال واتوا البيوت من
ابوابها وقد دخلت من السطح وقال لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى
تستأنسوا وتسلموا على اهلها وما اذنت وما سلمت فتركه عمر رضي
الله عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسائل التجسس تطلب من كتب الفقه
ثبتك الله على هذه العقائد الصحيحة التي قررت تفصيلها ورزقك
العمل بما يحب ويرضى في بعض النسخ وفقك لما يحب ويرضى
من الاعمال قيل التوفيق عند الاشعري واكثر اصحابه خلق القدرة
على وفق الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة الظاهر قلت ما قاله
الامام فان القدرة على الطاعة متحققة في كل مكلف اللهم
الا ان يكون المراد القدرة القريبة المؤثرة في الطاعة
التي هي مع الفعل كما هو مذهبه فان القدرة
مع الفعل وهو على ما عرف بعض المتأخرين
جعل الاسباب موافقة للمطلوب اللهم ثبت قلوبنا
على دينك ووفقنا للاعمال الصالحة ربنا لا تزغ

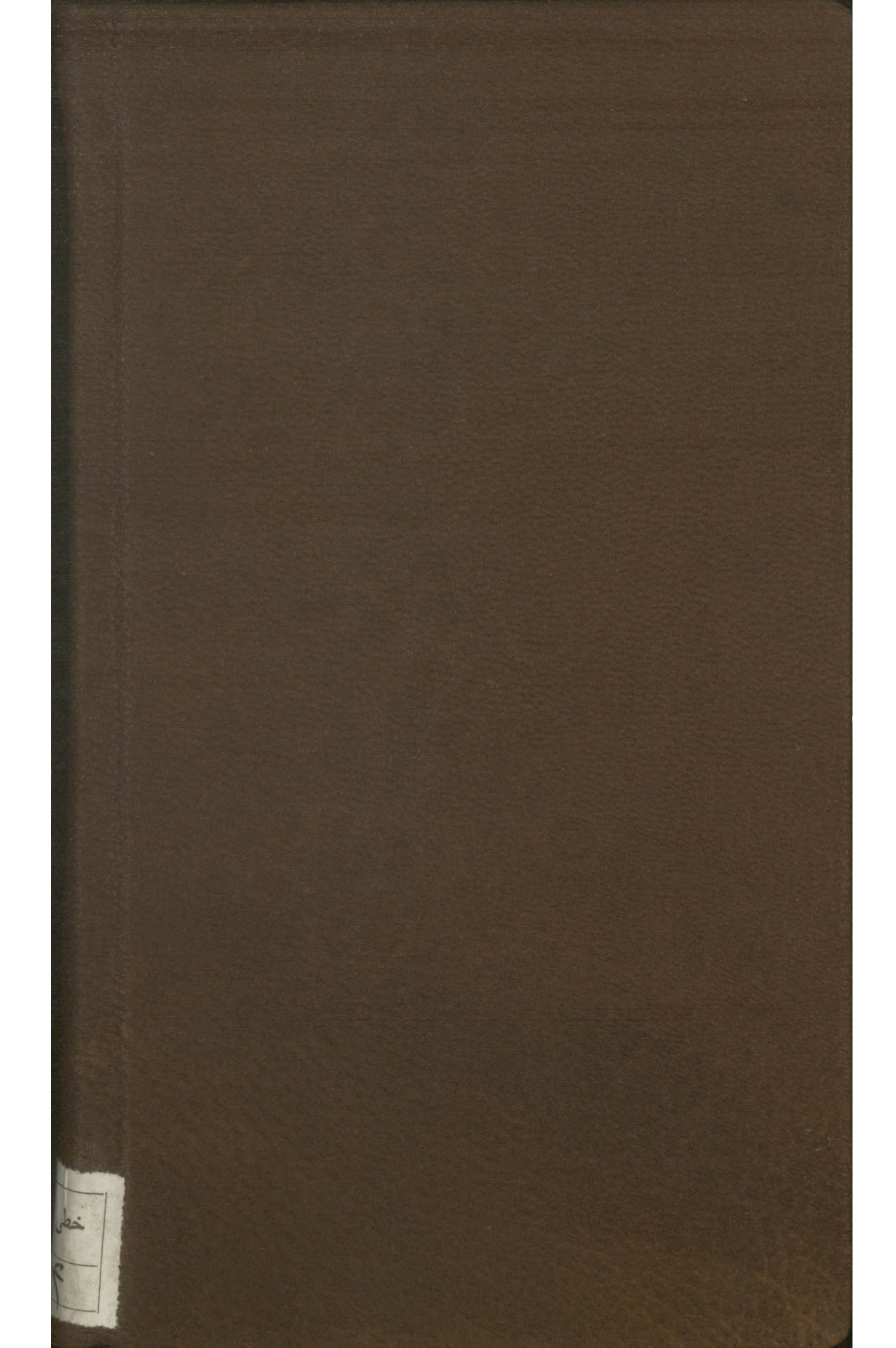
تمت في اليوم الخامس من شهر شوال سنة ثلث واربعين والف ١٠٤٣
يكون الخط في القرطاس دهرا وكاتبه رميم في التراب




٧٩


1.




خطی